Gratrys Theorie der religiösen Erkenntnis.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der hohen katholisch-theologischen Fakultät

der Universität Strassburg i. E.

eingereicht

von

Ludwig Luzian Braun.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

STRASSBURG i. E.
Buchdruckerei C. & J. Goeller, Magdalenengasse 16
1914

Dem Andenken meiner lieben Eltern.

Vorwort.

Gratry ist in philosophischen Kreisen fast gar nicht, in theologischen Kreisen nur wenig bekannt. Die einzige Schrift, die in Deutschland über ihn erschienen ist, Flöckner's „Kritik der Grundelemente d. G.'schen Systems" 1889, will keine erschöpfende Darstellung seiner Philosophie geben und ist in bescheidenen Grenzen geblieben. Wenn der Verfasser es von neuem unternimmt, Gratrys Gotteslehre in ihrem Grundriss wiederzugeben, so war als Grund hierfür hauptsächlich der oben angegebene Mangel ausschlaggebend. Der Verfasser ist sich jedoch im Bestreben, diesen Mangel auszugleichen, immer bewusst geblieben, mehr eine historische als eine philosophische oder theologische Aufgabe zu unternehmen. Die folgende Darstellung des Systems Gratrys wird dem modernen philosophischen Bewusstsein keine neuen Anregungen bieten können; das soll sie auch nicht, und dazu wäre Gratry als Denker nicht bedeutend genug. Sie will bloss eine der vielen philosophischen Strömungen des XIX. Jahrhunderts an einer markanten Persönlichkeit in ihrem Wesen und in ihrer geschichtlichen Bedeutung würdigen, und so zur Erkenntnis des geistigen Werdeganges der Menschheit einen geringen Beitrag liefern.

Es bleibt mir noch die angenehme Pflicht, meinem verehrten Lehrer, Herrn Universitätsprofessor Dr. A. Lang, für die Anregung und manche wertvolle Anleitung zu dieser Arbeit meinen wärmsten Dank auszusprechen.

Strassburg, den 1. August 1914.

DER VERFASSER.

Inhaltsangabe.

Literaturverzeichnis.
Einleitung.

I. Die Genesis der Gotteserkenntnis.
1. Die logischen Voraussetzungen der Gotteserkenntnis.
2. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Gotteserkenntnis.
3. Die psychologischen Voraussetzungen der Gotteserkenntnis.
4. Die Gottesbeweise.

II. Analyse und Synthese der Gotteserkenntnis.
1. Die Attribute Gottes.
2. Kritik des Pantheismus.
3. Die Stufen der Intuition.
4. Der Glaube.

III. Kritik.
1. Die Gotteslehre Gratrys nach ihrer theoretischen Seite.
2. Die Gotteslehre Gratrys nach ihrer praktischen Seite.
3. Die Gotteslehre Gratrys im Lichte der Geschichte der Philosophie.

Schluss.
Namenregister.

Literatur-Verzeichnis.

I. Werke Gratrys.

1832. De methodis scientiarum J. D.
1848. Catéchisme social.
1851. Une étude sur la sophistique contemporaine, ou: Lettre à M. Vacherot.
1853. De la connaissance de Dieu. 2 Bde.
1855. Logique. 2 Bde.
1857. De la connaissance de l'âme. 2 Bde.
1859. Le mois de Marie de l'Immaculée conception.
1861. La paix.
1861. La philosophie du Crédo.
1861. Les sources (1. Teil — z. gr. T. aus Log.).
1862. Les sources (2. Teil).
Beide zusammen erschienen 1876.
1863/65. Commentaire sur l'Évangile de St.-Mathieu. 2 Bde.
1863. La crise de la foi.
1864. Les sophistes et la critique.
1864. Jésus-Christ. Réponse à M. Renan.
1866. Petit Manuel de critique (Neubearbeitung von Les soph.).
1866. Henri Perreyve.
1868. Discours de réception à l'Académie française.
1868. La morale et la loi de l'histoire. 2 Bde.
1869. Lettres sur la religion.
1870. Quatre lettres à Msgr. Dechamps à propos du Concile.
1871. Les sources de la régénération sociale (Umarbeitung des Catéch.).

Oeuvres posthumes:

1874. Souvenirs de ma jeunesse.
1874. Méditations inédites.

Anm. Die Conn. d. Dieu wurde nach der 5. A., Conn. de l'âme nach der 2., Les soph. nach der 3., die Lettres sur l. r. nach der 3., die Souv. nach der 6. A. zitiert. Eine deutsche Uebersetzung der Hauptwerke besorgten J. Pfahler, J. Weizenhofer und M. Lefflad, 1859, Regensburg (Manz) 3 Bde.

Ueber die Bibliographie des Oratoriums i. allg. und über Gratry im bes. vgl. A. M. P. Ingold: „Essai de Bibliographie oratorienne". Paris 1880—82; S. 57 ff. Ueber die katholische Literatur Frankreichs im 19. Jhdt. orientiert besonders G. Weill in der Rev. de synthèse historique. 15. Bd. 1907, S. 319 ff.

II. Schriften über Gratry.

Zeitschriften:

Annales de phil. chrét. Juli 1900 (G. Derepas).
Contemporain. 1. Mai 1872 (A. de Margerie).
Correspondant. 25. Okt. 1853 (Lenormant).
25. Jan. 1854 (Foisset).
25. Febr. 1872 (Perraud).
Études de Théol., de Phil. et d'Hist. II, 1857 (Ramière).
Histor. Pol. Blätter. Bd. 38 (Baron v. Eckstein).
Bd. 43 (Anonymus).
Bd. 63 (Anonymus).
Katholik. 1859 (Haffner).
Kath. Lit. Ztg. 1859, Nr. 12.
Quinzaine. 16. Juli 1900 (A. Lair).
Revue des deux Mondes. 15. Juli 1854 (Rémusat).
1. Sept. 1855 (Saisset).

Bücher.

Autin. „Le P. Gratry", 1912 (Sammlung: „Les grands hommes de l'Égl. au XIX^e siècle).
Biré. „Écrivains et soldats" 1907.

Bobba. „Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai giorni nostri", Bd. 4, 1874.
Caro. „Philosophie et philosophes".
Chauvelot. „Le R. P. Gratry", 1869.
Chauvin. „Le P. Gratry", 1901; 2. A. 1911 (Preisgekrönt).
Ferraz. „Hist. de la phil. en France", 2. A. 1886, 373 ff.
Flöckner. „Krit. d. Grundelem. des Gr.'schen Systems", 1889.
Frank. „Dictionnaire des sciences philos.", 1875, S. 643 ff.
Haffner. „Grundl. d. Gesch. d. Philos.", 1881, S. 1095 ff.
Ingold. „L'Abbé Bautain et ses disciples", 1897 (3. série der Miscell. Alsat.)
— „Essai de bibliogr. oratorienne", 1880—82, S. 57 ff.
Jehl. „Le P. Gratry et les causes de désorganisation de l'École de Strbg.; aus d. Monol. Cluniac. I, Nr. 61, S. 351 ff.
Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Art. „Gr."
König. Uebers. von Ravaisson cf. unten, 1889, S. 133 ff.
Largent. „Prédicateurs et apolog. contemporains".
Mohler. „Les derniers jours du P. Gr.", 1912.
Morel. „Incartades libérales", 1869.
Ollé-Laprune. „Éloge funèbre du P. Gr.", 1896.
Perraud. „Le P. Gr., Sa vie et ses oeuvres", 1900, 5. A., 1905.
— „Allocution prononcée . . ." und „Le P. Gr. Ses derniers jours et son testament spirituel" beigefügt den „Souv." 6. A., 1902/03.
Poitou. „Les philos. franç. et leurs syst. rel.", 1864.
Ravaisson. „La phil. en France au 19. siècle", 1868, S. 128 ff.
Revaux. „Le P. Gratry, sa vie et ses doctrines", 1912 (Sammlung: Cath. et act. soc.).
Saint-René-Taillandier. „Discours de réception à l'Acad. franç."
Scherer. „Mélanges de critique religieuse", 1860.
Stöckl. „Gesch. d. neueren Philos.", 1883, II, S. 575 ff.
Wagner. „Le P. Gratry en Alsace", 1901.
Willmann. „Gesch. des Idealismus", 2. A., 1907, III, S. 850 ff. u. a. m.

Einleitung.

Unter den philosophischen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts, welche eine Erneuerung des religiösen Lebens in Frankreich anstrebten, ist unstreitig eine der anziehendsten Persönlichkeiten August Joseph Alphons Gratry (1805—72) [1]. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophische Kenntnisse, die er als Schüler eines Cauchy, Ampère und Bautain sich zu eigen gemacht hatte, verbunden mit einem selbsterworbenen, tiefen theologischen Wissen, befähigten ihn wie wenige seiner Zeit, auch innerhalb der gebildeten Kreise auf religiösem Gebiete regenerierend zu wirken.

Die politische und philosophische Vergangenheit stand freilich einem solchen Unternehmen nicht freundlich gegenüber. Der Sturm der grossen Revolution hatte fast jeglichen Zusammenhang mit der früheren Zeit durchbrochen und eine pietätlose Behandlung alles Traditionellen, auch der überkommenen religiösen Ideen zur Folge. Dem entsprach die damals innerhalb der Philosophie herrschende Geistesrichtung. Der Ma-

[1] Ueber das Leben und die Person dieses Philosophen orientiert am besten: Chauvin „Le P. Gratry", 2. A., 1911.

terialismus der französischen Aufklärung hatte die religiöse Erkenntnis zu subjektiven Illusionen herabgedrückt. Der darauffolgende Positivismus Comtes, Littrés und anderer trat zwar etwas weniger anspruchsvoll auf in dogmatischen Behauptungen, proklamierte aber um so energischer die Unwissenheit in allen metaphysischen Fragen und brach so die Brücke zwischen dem religiösen Subjekt und Objekt ab. Die fast gleichzeitig in Frankreich mit Royer-Collard einsetzende philosophische Bewegung im Sinne der Schottischen Schule erwies sich als unfähig, den Sensualismus eines Lamoriguière zu überwinden. Endlich hatte auch der Eklektizismus eines V. Cousin zu wenig einigende Kraft, um auf die Dauer die Geister gefangen nehmen zu können. Alles in allem: Die Erneuerung des religiösen Denkens war einzig und allein auf eine Erneuerung der christlichen Philosophie angewiesen.

Der Traditionalismus versuchte zuerst, diese Erneuerung in die Wege zu leiten. Ein Vorläufer dieser Richtung war de Maistre, ihr eigentlicher Begründer de Bonald, ihr geistreicher, später aber wieder untreu gewordener Verteidiger Lamennais. Den Höhepunkt erreichte der Traditionalismus in Bautain. Seine Stärke lag in der Aneignung der Leistungen der Vergangenheit, in der Wertschätzung der Geschichte, in der Anerkennung der Autorität, in der Bejahung der aller Kultur- und Menschheitsentwicklung zu Grunde liegenden ewigen religiösen Ideen. Es ist auch durchaus erklärlich, dass gerade in Frankreich, wo die verneinenden Mächte des 18. Jahrhunderts mit aller Tradition gebrochen hatten, die Wertschätzung der Tradition und das unterdrückte Autoritätsbewusstsein nach gesteigerter Anerkennung rangen. Die Schwäche

des Traditionalismus aber lag in der Verachtung der Vernunft, oder wenigstens eines streng wissenschaftlichen Beweisverfahrens, und in dem Verzicht auf eine philosophische Begründung der Religion. Man suchte mit der christlichen Philosophie der Vergangenheit in Zusammenhang zu bleiben, verleugnete aber deren Methode. Paul Janet bemerkt einmal, dass die Traditionalisten die Rückkehr zur Scholastik predigten, ohne von derselben eine Ahnung zu haben [1]). Nur Bautain hat in bewusster Weise die Scholastik bekämpft. Er nennt sie einen „rationalisme mesquin", „enger als jenen der Schottischen Schule, da er den Menschen nicht etwa in der Sphäre des Bewusstseins, wo es noch viel zu erfahren gibt, einschliesst, sondern im enggezogenen Kreise seiner Vernunft, in der Formel des Syllogismus" [2]).

Eine derartige Verachtung der individuellen Vernunft und die ausschliessliche Betonung der Tradition musste indessen auf die Dauer als ein ebenso unhaltbarer Zustand empfunden werden, wie die kurz zuvor erfolgte Verachtung der Tradition und ausschliessliche Anerkennung der individuellen Vernunft. Der Traditionalismus war daher schon bei seinem Entstehen innerlich reif, von einem anderen Systeme überwunden zu werden: Der Ontologismus löste ihn allmählich ab. Der letzte und bedeutendste Vertreter des Traditionalismus, Bautain, war zugleich der Lehrer eines der ersten und grössten Ontologisten Frankreichs, Gratrys [3]).

[1]) „La philos. française contemporaine", 2. A., 1879, S. 338.

[2]) „Psychologie", 1. A., S. 41. Zitiert bei L. Pfleger im Strassburger Diöz. Bl., 1906, 3. H., S. 122.

[3]) Beide standen unter dem Einfluss der mystischen Glaubensphilosophie ihrer hochgebildeten Gönnerin, der

Der Ontologismus bildete in vielen Punkten ein Gegenstück zum Traditionalismus: er raubte der Tradition den Primat in Sachen der Gotteserkenntnis, aber er bekämpfte die Tradition nicht; er erhob andererseits die individuelle Vernunft wieder zu Ehren, aber er verabsolutierte sie nicht. Man hatte so allmählich den richtigen Mittelweg in der Bewertung der „allgemeinen“ und der „individuellen“ Vernunft gefunden.

Inzwischen hatte aber der Positivismus in Frankreich seinen Höhepunkt erreicht. Indem er das ganze Wissen in ein blosses Zusammenschichten von empirischen Erkenntnissen auflöste, gefährdete er die metaphysische und religiöse Erkenntnis aufs schwerste. Der Ontologismus unternahm es, ihm gegenüber den Nachweis zu liefern, dass die Vernunft über die Erfahrung hinaus zu Gott sich aufzuschwingen vermag. Freilich erhob sich der Ontologismus in seiner Begeisterung zu weit über den Boden der Empirie und erreichte oft die Grenze zwischen Philosophie und Mystik. Aber nicht bloss im Gegensatz zum Positivismus ward damals die christliche Philosophie auf eine mystisch-intuitive Richtung hingedrängt, sondern zugleich durch den Gegensatz zur eklektischen Schule Cousins, die sich zum grossen Teile in Hegels Dialektik verstrickt hatte. Die Schriften Gratrys gegen Vacherot, Scherer und Renan beweisen,

---

Strassburger Dame Humann, die noch kurz vor ihrem Tode die Worte niederschrieb: „Croire est le procédé de toute assimilation et de toute cristallisation. C'est à tous les degrés le premier acte de la vie“. Wie Wagner bemerkt, konnte diese Anschauung den Fideismus von Bautain und den Illuminismus von Gratry gleichzeitig inspirieren. „Le P. G. en Alsace“, S. 19 ff.

dass man ebenso sehr die spitzfindige rationalistische Methode der Hegelianer ablehnte, als man die nüchterne empiristische Methode der Positivisten verschmähte. In einem einfachen Denkakte, nicht durch Häufung schwieriger Deduktionen und Induktionen, hoffte man, der Vernunft die Gotteserkenntnis erschliessen zu können. Dabei suchte man sich aber im Gegensatz zum Traditionalismus, wo es nur ging, möglichst eng an die Scholastik anzuschmiegen. Wo das unmöglich war, bestrebte man sich oft krampfhaft, die Scholastik als Ontologismus umzudeuten.

So kam es, dass im ganzen die ontologische Richtung in Frankreich nur in ziemlich gemässigter Form zur Blüte gelangte. Dasselbe gilt von dem Ontologismus des damals von der französischen Philosophie abhängigen Belgien und der an Frankreich angrenzenden Schweiz. Der Belgier Maret vertrat ähnliche Ideen wie Gratry. Ubaghs betonte daneben vorzugsweise den Gedanken, dass die Idee des Endlichen bloss verständlich sei im Lichte der Idee des Unendlichen. In den verschiedensten Schattierungen traten ferner ontologistische Ideen zutage bei den Franzosen Bordas-Dumoulin, Brancherau, Hugonin, Fabre, bei dem Belgier Laforet und bei dem Schweizer Rothenflüe. Unter allen eben genannten Philosophen hat aber Gratry den Ontologismus in originellster und tiefster, jedoch nicht in reinster und konsequentester Form begründet.

Am reinsten hat sich der Ontologismus in Italien entwickelt. Es ist eine nicht leicht zu entscheidende Frage, ob und inwiefern der Ontologismus der italienischen Philosophie auf den französischen Ontologismus eingewirkt hat. Die historischen Voraussetzungen, von denen der erstere ausgeht, sind jedenfalls andere

als die des letzteren. Der klassische italienische Ontologismus, der hauptsächlich durch Rosmini und Gioberti vertreten ist [1]), hatte überdies ein ganz anderes Gepräge als der gemässigtere französische Ontologismus. Rosmini hatte den Gedanken betont, dass die Seinsidee, als das in allem Gedachte, jedem Erkenntnisinhalte als dessen apriorische Form vorhergehe, und dass wir, indem wir dieses Sein erkennen, eine Wirkung erfassen, die nicht von uns herrühren könne, sondern auf eine absolute Wirklichkeit hinweise. Gioberti folgerte aus dem Postulate der Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein die Kongruenz der logischen mit der ontologischen Ordnung und machte somit Gott nicht bloss zum Ersten in der Ordnung des Seins, sondern auch zum Ersten in der Ordnung des Erkennens. Daraus ergab sich ihm die Annahme einer immerwährenden Gegenwart Gottes in der Seele und eines Zustandes permanenter Intuition. Den Uebergang von der Gottesidee zur Weltidee vermittelte ihm die Intuition des göttlichen Schöpfungsaktes. Das sind im wesentlichen die Grundgedanken des vom französischen leicht zu unterscheidenden italienischen Ontologismus.

Wenn wir nach den Ursachen fragen, warum im verflossenen Jahrhundert der Ontologismus einige Jahrzehnte hindurch in verschiedenen Ländern die christliche Philosophie beherrschen konnte, so müssen wir trotz der verschiedenen Arten und trotz der verschiedenen historischen Voraussetzungen der ontologistischen Systeme zwei Gründe als alle in gleicher Weise bedingend ansehen: einerseits das in vielen Kreisen

[1]) Andere italienische Ontologisten sind: Bonghi, Ferrari, Franchi, Gorelli, Mamiani usw.

herrschende Bewusstsein einer durch die moderne Philosophie verursachten Erschütterung der logischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Gotteserkenntnis; andererseits den Mangel einer nach der modernen Philosophie revidierten Erkenntnistheorie in christlichem Sinne. Die letztere ist erst das Werk der nach dem Ontologismus aufblühenden Neuscholastik. Der Ontologismus hat aber das Verdienst, zuerst den Schwerpunkt des religiösen Problems auf eine logische und erkenntnistheoretische Begründung des Gottesglaubens gelegt zu haben; seine Erörterungen hierin sind jedoch, weil noch sehr schwankend und unklar, mehr ein Suchen im Halbdunkel als eine Verteidigung des Gottesglaubens im Besitze fester und klarer Normen.

Ueberhaupt sind Verschwommenheit und Unklarheit von jeher charakteristische Merkmale des Ontologismus gewesen: Er ist zum grossen Teil nur ein Erguss tiefer religiöser Begeisterung, die Mitteilung eines inneren religiösen Erlebnisses. Darum geht er oft in mystische Philosophie, ja sogar in philosophische Mystik über.

Gratry ist dafür ein typisches Beispiel. Um seine Philosophie richtig zu verstehen, genügt es nicht, ihn in den Rahmen seiner Zeit hineingestellt zu haben, man muss auch seine Persönlichkeit würdigen. Chauvin nennt ihn „une nature prime-sautière", und an anderer Stelle „une nature éthérée, rêveuse, éprise d'idéal" [1]). Seiner poetischen und impulsiven Natur entsprach nicht der demonstrative Weg der Gotteserkenntnis, über den er fast wie Lenau dachte, der

[1]) Chauvin, S. 399.

die Methode eines Philosophieprofessors seiner Zeit mit dem beissenden Spott seiner Verse übergiesst:

„An der morschen Syllogismenkrücke
Hinkt Gott in seine Welt".

Gratry liebte vielmehr rasche Erkenntnisse und einen geistreichen Elan des Denkens, dabei aber auch träumerische Breite und weite Behaglichkeit. Ganz so sind seine Gedanken, ganz so ist sein Stil. Als er nach dem Tode von de Barante i. J. 1867 als Mitglied in die französische Akademie aufgenommen wurde, wussten viele nicht unter welchem Titel, ob unter dem eines Philosophen oder eines Dichters. Er war in der Tat mehr Dichterphilosoph. Seine Philosophie war ein Erlebnis, ja das erste Erlebnis seiner Jugend [1]).

[1]) Gratry schreibt über dieses Erlebnis: „Je me souviens, dans ma première enfance avant l'âge qu'on apelle de raison, d'avoir un jour senti l'impression de l'Être dans sa vivacité. Un grand effort contre une masse extérieure, distincte de moi, dont l'inflexible résistance m'étonnait, me fit articuler ces mots: Je suis! J'y pensai pour la première fois. La surprise s'éleva bientôt jusqu'au plus profond étonnement et jusqu'à la plus vive admiration. Je répétais avec transport: Je suis! . . . . . être! être! Tout le fond religieux, poétique, intelligent de l'âme était, en ce moment, éveillé, remué. Une lumière pénétrante, que je crois voir encore, m'enveloppait: je voyais que l'Être est beau, bienheureux, aimable, plein de mystère". Conn. de Dieu, II, 168; Souv., 2—3. — De Broglie bemerkt dazu: „Wenn tatsächlich die Erinnerung an das Ereignis bei Gratry getreu war, dann war er schon von Geburt an Platoniker, und man muss dann annehmen, dass er wie der hl. Augustinus durch die Lehren Platos zum Geiste des Evangeliums geführt wurde". (Quinzaine, 1. nov. 1894). Dann kann man ihn aber auch mit einem gewissen Rechte den Mystikern zuzählen. vgl. James-Wobbermin „Die rel. Erfahrung", 1907, S. 438.

Dieses persönliche Gepräge verlieh Gratrys schriftstellerischer Tätigkeit grosse Vorzüge, aber noch grössere Mängel. Die Vorzüge bestanden darin, dass seine Werke infolge der romantischen und lebendigen Schreibweise viel gelesen und geschätzt wurden. Bis zur Stunde haben sich die Neuauflagen seiner Hauptwerke ständig gemehrt. Ihr Erfolg war freilich vorbereitet gewesen durch die philosophische Zeitrichtung und selbst durch die Poesie. Die Uebersetzung der Werke des amerikanischen Dichters Edgar Allan Poe durch den berühmten französischen Spätromantiker Baudelaire hatte manche Gedanken Gratrys über Induktion und Deduktion popularisiert und das intuitive Verfahren Gratrys vorbereitet [1]). Um so mehr Anklang fanden die ungleich tieferen und erhabeneren, von den Auswüchsen der französischen Spätromantik befreiten Ausführungen Gratrys.

Aber die Nachteile, die sich aus dem stark persönlichen Charakter seines Philosophierens ergaben, waren ungleich grösser als die Vorteile. Es fehlt seinen Werken sowohl der systematische Aufbau als auch eine gründliche Vertiefung der Gedanken, die nicht durch die blosse geniale Veranlagung, sondern nur durch unermüdlichen Fleiss und unerbittliche Selbstzucht des Denkens erreichbar gewesen wären. Abstrahiert man von der ätherischen, bezaubernden Form, dann bleibt zuweilen nur ein spärlicher Gedankeninhalt übrig. Gratry fühlte mehr die Probleme und ahnte mehr ihre Lösung, er dachte sie aber nicht zu Ende.

---

[1]) „Müssen wir deswegen, weil die Schildkröte sicher auf ihren Füssen steht, die Schwingen des Adlers beschneiden?“ Poe, Deutsche Uebs. von H. u. A. Möller-Bruck, 10 Bde., 3. Bd. Heureka, S. 12.

Interessant ist es in diesem Sinne zu konstatieren, wie seine starke Individualität die ganze Geschichte der Philosophie im eigenen Sinne umzudeuten versuchte [1]). Würde man sich die Mühe geben, die entsprechenden Abhandlungen Gratrys [2]) zusammenzufassen, so müsste man sich so oft wiederholen, als Gratry über einen neuen Philosophen referiert; denn bei allen grossen Philosophen findet er seine eigene Ansicht wieder. Besonders auffällig ist es, wie Gratry den siegreichen Gegner des Ontologismus, Thomas von Aquin, mit dem Ontologisten Anselm auf eine Stufe stellt, indem er behauptet, die Widerlegung des Anselmschen Argumentes durch Thomas richte sich mehr gegen die syllogistische Form als gegen dessen Inhalt [3]). Gratry war eben eine stark ausgeprägte Individualität, welche die Geschichte der Philosophie nicht objektiv zu erfassen vermochte, sondern seine subjektiven Ideen in dieselbe hineinlas. Er gehörte nicht zu den Geistern, welche nur durch das kritische Studium der Geschichte der Philosophie eine eigene Weltanschauung zu erringen vermögen und sich so an der Kritik des Fremden zum Eigenem emporarbeiten; er will als selbständiger Denker gewürdigt sein, mit allen Mängeln und Vorteilen, die ein solcher besitzt.

---

[1]) vgl. Rémusat, S. 298; Ramière, S. 107; Chauvin, S. 195.

[2]) Conn. de Dieu I, 72 — II, 98.

[3]) Conn. de Dieu I, S. 321 ff. vgl. Rémusat, S. 300; Haffner „Grundlinien d. Gesch. d. Philos.“, 1881, S. 1096.

I.

Die Genesis der Gotteserkenntnis.

Eine Untersuchung über die Erkennbarkeit Gottes hat sich nach Gratry zunächst mit den Erkenntnisfähigkeiten des Menschen zu beschäftigen; denn von der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens hängt es in erster Linie ab, ob und wie der Mensch zur Gotteserkenntnis gelangt. Die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen können aber wieder in doppelter Hinsicht einer Untersuchung unterzogen werden, indem man einerseits die tatsächliche Wirklichkeit der Denkprozesse und deren Bedingungen, andererseits, indem man ihre objektive Gültigkeit und Wahrheit festzustellen sucht. Dementsprechend hat auch die religiöse Erkenntnis ihre Voraussetzungen logischer und erkenntnistheoretischer Natur. Dazu kommt, dass die Gotteserkenntnis in das Leben und Denken des Menschen viel tiefer eingreift als jede andere Erkenntnis; das Bekenntnis zu Gott schliesst das Bekenntnis zu einer bestimmten Lebens-

richtung ein und enthält somit einen sittlichen Imperativ. Es gibt daher auch psychologische Voraussetzungen der Gotteserkenntnis. Nur auf der Grundlage dieser dreifachen Voraussetzungen logischer, erkenntnistheoretischer und psychologischer Natur lässt sich nach Gratry eine Theorie der Gottesbeweise aufbauen.

1. Die logischen Voraussetzungen der Gotteserkenntnis.

Welche Methode führt zur Gotteserkenntnis? Diese Fundamentalfrage jeder logischen Untersuchung über das religiöse Erkennen hat Gratry in seiner Gotteslehre zum Gegenstand eingehender Besprechungen gemacht. Er versucht zu zeigen, inwiefern in den Gesetzen unseres logischen Denkvermögens die Möglichkeit grundgelegt ist, unser Wissen so zu erweitern, dass wir zur Gotteserkenntnis gelangen können. Nicht jede beliebige Methode ermöglicht nämlich den Fortschritt unseres endlichen Wissens zum Wissen um das Unendliche; derselbe ist vielmehr an ganz bestimmte Gesetze gebunden.

Die beiden Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt sind aber nach Gratry Deduktion und Induktion [1]). Die Deduktion wird von ihm auch „syllogistisches“ Verfahren (procédé syllogistique) ge-

[1]) Conn. de Dieu, I, 60; II, 100, 146 ff.; Les Soph., 45 ff.; Log. I, 6 ff., 114 ff.; II, 39, 195 ff.; Conn. de l'âme, I, 290 ff. u. a. m.

nannt [1]), weil nach ihm der Syllogismus das wesentliche und ausschliessliche Hilfsmittel dieser Methode ist. Einer wissenschaftlichen Untersuchung wurde dieses Verfahren viel früher unterzogen als die Induktion, die zwar allgemein angewandt, aber nie kritisch genau untersucht wurde [2]). Die Erfassung des wesentlichen Unterschiedes beider Erkenntniswege führt zur Einteilung der Logik in eine induktive und deduktive [3]). Die Trennung beider Methoden bezieht sich aber nicht auf ihre praktische Anwendung im Leben, sondern nur auf ihre Untersuchung in der Theorie. Speziell die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes macht eine nähere Untersuchung der beiden Einzelverfahren zur unabweislichen Notwendigkeit. Es muss die reale Probe beider Erkenntnisvermögen versucht werden; das ideale Fazit dieser Probe wird nach Gratry sein, dass auf dem Gebiete der religiösen Erkenntnis die Superiorität des induktiven über das deduktive Verfahren erwiesen wird.

Die Deduktion schliesst nämlich von Gleichem auf Gleiches, ist blosses Identitätsverfahren, welches Konsequenzen zieht, aber über den Ausgangspunkt des Deduzierens sich nicht zu erheben vermag [4]). Sie leitet also aus einem gegebenen Prinzip ab, was in demselben schon latent vorhanden ist [5]), führt somit nie weiter zu einem neuen, vom ersten verschiedenen Prinzip. Gratry nennt daher die Deduktion auch ein analytisches Verfahren [6]). Die Deduktion bringt es

---

[1]) vgl. z. B. Conn. de Dieu, I, 60.
[2]) l. c.
[3]) l. c.; Log. II, 39.
[4]) Log. I, 114; II, 8.
[5]) l. c.
[6]) Conn. de Dieu I, 61.

nur zu einer kontinuierlichen Kette von Schlussfolgerungen, welche mehrere identische Wahrheiten verbindet. Nun sind aber nicht alle Wahrheiten auf eine Identität zurückführbar: „Das Endliche ist nicht identisch mit dem Unendlichen". Also ist der Anspruch, mit Hülfe des Syllogismus alle Wahrheiten ableiten zu können, nur der Wahn einer kindlichen Philosophie [1]).

Der Syllogismus allein kann somit — darin liegen die wichtigsten Konsequenzen für die religiöse Erkenntnis —, nie über die Sphäre des Endlichen hinausgelangen und die Kluft zwischen dem Endlichen und Unendlichen überschreiten. Diejenigen Philosophen, welche durch ein fortgesetztes syllogistisches Räsonnieren den Uebergang von der Kreatur zu Gott herstellen zu können glauben, setzen ihre Argumentation der begründeten Kritik des Skeptizismus aus, der ihnen mit Leichtigkeit beweist, dass die logische Kontinuität ihres Verfahrens nur eine scheinbare ist und gähnende Abgründe in sich birgt, die nie durch den Syllogismus überschritten werden können [2]). Auch eine Verlängerung der Schlusskette um beliebig viele Glieder vermag die logische Tragweite derselben nicht zu vergrössern. Wozu sollte auch, fragt Gratry, eine nie endenwollende Kette von immer dunkleren und unbegreiflicheren Ableitungen dienen? Welcher Leser gäbe sich die Mühe, ihnen zu folgen? Wer glaubt heute noch an die Zuverlässigkeit des Räsonnierens, welches das 17. Jahrhundert unter dem Namen des „Aristotelismus" verbannt hat? [3])

Wie einst Pascal und neuerdings die französischen Apologeten, so empfindet auch Gratry eine unüber-

[1]) Conn. de l'âme, I, 371.

[2]) Conn. de Dieu I, 140—141.

[3]) l. c., 146.

windliche Abneigung gegen die Beweise der syllogistisch-demonstrativen Methode. Nirgends tritt nach ihm die Einseitigkeit dieser Methode so grell zutage wie bei dem kinesiologischen Gottesbeweise des Aristoteles [1]). Dieser schliesst von der Tatsache der Bewegung auf einen unbeweglichen Beweger. Aber wie ist es möglich, fragt Gratry, auf dem Wege der Identität von der Tatsache der Bewegung auf einen unbeweglichen Beweger zu schliessen, oder die Unveränderlichkeit aus der Veränderlichkeit abzuleiten? [2]) Zweifellos hatte Aristoteles seine Ansicht vom πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον bereits vorher auf anderem Wege gefunden, und seine syllogistische Demonstration ist bloss das Gewand, unter dem er seine Gedanken darbietet, oder, besser gesagt, verhüllt [3]). Gratry nennt daher das deduktive Verfahren „die Methode eines schläfrigen Geistes", der kein Motiv findet, um aus dem maschenartigen Netze von Deduktionen, in das er eingesponnen, herauszukommen. Er vergleicht ihn mit einem Körper, der, einmal in Bewegung versetzt, nach dem Trägheitsgesetze immer weiter läuft, ohne je ein Ziel zu erreichen [4]).

Soll also die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Gotteserkenntnis gewahrt bleiben, so kann man nicht bei der deduktiven Logik, die an sich ja nur ein Teil der Logik, eine „verstümmelte

---

[1]) Beim kinesiologischen Argumente des Aristoteles handelt es sich in Wirklichkeit nicht so sehr, wie G. meint, um einen Gottesbeweis, sondern eher um eine naturphilosophische Spekulation. vgl. Böhm „Die Gottesidee bei A." I.-D. 1914.

[2]) Conn. de Dieu I, 148.

[3]) l. c., 149.

[4]) Les Soph., 224—25.

Logik“ [1]) ist, stehen bleiben, sondern muss zu einer höheren Logik übergehen, welche nicht mehr von Identität zu Identität, sondern auf dem Wege der „Transzendenz“ [2]) von einem Dinge zu einem ganz anderen übergeht [3]). Die deduktive Logik muss also durch die induktive Logik ergänzt werden. Weil die Induktion allein zu neuen Erkenntnissen führen kann und unser Wissen zu bereichern vermag, darum wird sie von Gratry auch als heuristisches oder dialektisches Verfahren [4]), oder noch besser als synthetisches Verfahren bezeichnet. Sie verdient den Vorzug vor dem deduktiven Verfahren und kann als die Hauptmethode des Denkens, als „procédé principal de la raison“ bezeichnet werden.

Doch unter dem induktiven Verfahren versteht Gratry nicht die Induktion im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Keine Weltanschauung hat ja so energisch den Primat der Induktion über die Deduktion, keine aber auch ebenso hartnäckig den Agnostizismus in Sachen der Gotteserkenntnis verteidigt wie der Positivismus. Zum Positivismus steht aber Gratry im schärfsten Gegensatze. Die positivistische Auffassung der Induktion wird daher von ihm abgewiesen. Er will sodann seine „Induktion“ streng unterschieden

---

[1]) l. c., 227; Log. I, préf. p. IV.

[2]) Die Worte „Transzendenz“ und „transzendent“ gebraucht G. in diesem Zusammenhange weder im erkenntnistheoretischen noch im metaphysischen Sinne, sondern bloss im logischen Sinne, als etwas über den Ausgangspunkt des jeweiligen logischen Verfahrens Hinausgehendes. Meistens wird allerdings das letztere bei G. zugleich ein metaphysisch Transzendentes, also auch ein über den Bereich der Erscheinungen Hinausgehendes sein.

[3]) Les soph., 227.

[4]) Conn. de Dieu I, 60; Log. II, 42.

wissen von jenem Verfahren, das Bacon in seinem „Novum organon“ Induktion nannte, und das auch heute noch immer fälschlicherweise in der Philosophie als Induktion bezeichnet werde [1]). Die Induktion im Sinne Bacons ist nach Gratry nur der tastende Versuch der Begründung einer Hypothese durch empirische Einzelfälle [2]). Sie erzeugt daher nur eine mehr oder minder grosse Wahrscheinlichkeit [3]). Gratry ist sich sehr wohl bewusst, dass eine noch so grosse Anhäufung von Tatsachen kein allgemeines Gesetz und keine strenge Notwendigkeit begründen könne, dass keine auch noch so verzweifelte Synthese unserer Erfahrungsbegriffe jemals dem Begriffe Gottes Dasein zu verleihen imstande sei. Die empiristische Induktion ist daher nach ihm zu Faustischer Resignation gezwungen:

„Ich fühl's, vergebens hab' ich alle Schätze
Des Menschengeists auf mich herbeigerafft,
Und wenn ich mich am Ende niedersetze,
Quillt innerlich doch keine neue Kraft;
Ich bin nicht um Haar breit höher,
Bin der Unendlichkeit nicht näher.“

(Goethe)

Wenn die Induktion wirklich zur Gotteserkenntnis führen soll, dann muss der Nachweis geliefert werden, dass es eine Synthesis des Verstandes gibt, die den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit besitzt. Nur wenn der synthetische Charakter der Induktion zugleich mit dem Charakter der Notwendigkeit, den die Deduktion besitzt, zu einer

---

[1]) Log. II, 3; 33, Anm.; 42; 52 f.; 171 u. a. m.
[2]) Log. II, 171; La morale II, 254, Anm.
[3]) Log. II, 42.

höheren Einheit verknüpft wird, nur dann kann die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Gotteserkenntnis widerspruchslos angenommen werden.

Gratry stellt sich hier, ohne es zu wissen, das Problem, das in derselben Weise, aber nur klarer, schon Kant formuliert hatte, wie nämlich ein streng wissenschaftlicher Fortschritt in der Erkenntnis möglich sei. Kant hatte der rationalistischen Begriffsmetaphysik der Wolffschen Schule gegenüber betont, dass analytische Urteile zwar den Charakter der Notwendigkeit besitzen, aber blosse „Erläuterungsurteile" sind; gegenüber dem Empirismus aber hatte er nachgewiesen, dass synthetische Urteile zwar „Erweiterungsurteile" darstellen, aber nicht ohne weiteres den Charakter der Notwendigkeit besitzen; erst in den „synthetischen Urteilen a priori" hatte er Erweiterungsurteile mit dem Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit entdeckt. Durch diese Erkenntnis war es ihm möglich, den Rationalismus und den Empirismus zu überwinden und in einer höheren Einheit zusammenzufassen. Der berühmte Ausspruch eines vorkantischen Philosophen (Bacon) von der Spinne, die ihr Gewebe aus sich herausspinnt, von der Ameise, die sich ihren Vorrat für die Zukunft zusammenträgt, und von der Biene, die ihren Stoff aus den Blumen der Felder und Gärten sammelt, ihn aber durch eigene Kraft verarbeitet, findet seine historische Erfüllung erst in den Systemen des Rationalismus, des Empirismus und des Kritizismus. Erst im Kritizismus sind die Einseitigkeiten der beiden ersten Systeme überwunden.

Dasselbe Ziel schwebte auch Gratry vor Augen. Auch er glaubt, Erkenntnisse entdeckt zu haben, welche zugleich synthetisch und wissenschaftlich unanfechtbar

sind; nur nennt er sie nicht „synthetische Urteile a priori", sondern bezeichnet sie als Erkenntnisse, die durch eine höhere „Induktion" gefunden werden. Den Nachweis, dass es solche Erkenntnisse gebe, führt Gratry wie Kant durch den Hinweis auf die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft. Soweit gehen beide Denker zusammen. Aber sie trennen sich schon in der Frage, welche mathematischen Erkenntnisse als synthetisch a priori anzusehen sind. Gratry stellt in diesem Punkte weniger weitgehende Behauptungen auf als Kant; bloss in der höheren Mathematik will er solche Urteile anerkennen [1]).

Kant und Gratry weichen aber noch viel mehr von einander ab in der Frage, wie solche allgemeingültige synthetische Urteile a priori möglich sind. Für beide war freilich Humes Standpunkt unannehmbar. Hume betrachtete die mathematischen Urteile als analytische, die wissenschaftlichen Erweiterungsurteile aber als relative, subjektive, empirisch gewordene; ihren Charakter der Notwendigkeit suchte er mit Hülfe der Assoziationspsychologie rein mechanisch zu erklären. Damit hatte er aber die logische Notwendigkeit in eine psychologische Notwendigkeit verwandelt und die Erkenntnis der Wahrheit illusorisch gemacht. Gegen diese Skepsis suchten Kant und Gratry mit gleicher Entschiedenheit, aber auf verschiedenen Wegen anzukämpfen. Kant konnte sich die synthetischen Urteile a priori nur erklären durch seinen erkenntnistheoretischen Apriorismus, indem er annahm, dass in unsere synthetischen Urteile durch den

[1]) Conn. de Dieu I, 139; II, 74; 137 ff.; 144; Log. II 163 usw.

Verstand selber apriorische Bestandteile hineingelegt werden, die unabhängig von aller Erfahrung gelten. Nur indem er den Stoff der Erkenntnis durch ein ganzes System apriorischer Anschauungsformen und Kategorien zur Welt als Vorstellung verarbeitet werden liess, konnte er sich die Gesetzmässigkeit dieser Welt, die Notwendigkeit der gesetzmässigen Synthesis ihrer Teile, erklären. Er hatte aber damit die Gesetzmässigkeit einzig und allein in die Synthesis des Verstandes hineinverlegt und den Begriff der Wahrheit subjektiviert. Gratry schlägt demgegenüber einen ganz anderen Weg ein. Für ihn existiert die Möglichkeit der notwendigen Synthesis der Erkenntnisse, weil es nach ihm eine notwendige Synthesis der Dinge gibt. Die erstere ist durch die letztere bedingt, d. h. die Erkenntnis durch das Sein. Für Gratry wird der Wahrheitsbegriff ein objektiver Die Welt ist ihm ein System objektiver Begriffe, ein objektives Reich der Wahrheit. Gratry stellt hiermit dem Apriorismus Kants den Ontologismus gegenüber.

Wäre die Welt nur ein Chaos zusammenhangsloser Einzeldinge, dann könnte es freilich eine wissenschaftlich begründete Induktion nicht geben. Ist aber die Welt von ewigen Ideen beherrscht, bilden ewige Normen das Gesetz ihres Werdens und ihrer Wirklichkeit, dann offenbart sie dem Geiste ihre Gesetze auch schon in einem kleinen Ausschnitte ihres Daseins, und der Verstand bedarf alsdann gar nicht der vollständigen Induktion, um zur Erkenntnis dieser ewigen Gesetze zu gelangen. Gratry will also die Methode der Induktion auf ähnlicher Grundlage reformieren wie neuerdings die englischen Logiker J. St. Mill und Bain, welche das Axiom der Gleich-

förmigkeit der Natur („uniformity of nature“) ihrer Theorie der Induktion als Voraussetzung zugrunde legen [1]). Nur schränkt Gratry dieses Axiom nicht ein auf das blosse Naturgeschehen, sondern er lässt es wie Royer-Collard für die Wirklichkeit schlechthin gelten. Letzterer hat überhaupt nach ihm unter allen seinen Zeitgenossen die Voraussetzungen und das Wesen der Induktion am besten erkannt [2]). Trotzdem ist er noch nicht bis zur letzten Bedingung, auf die sich die Möglichkeit wissenschaftlicher Induktion stützt, vorgedrungen. Die Voraussetzung der Stabilität und Allgemeingültigkeit der Gesetze des Universums ist ihm bloss ein problematisches Urteil geblieben [3]), und damit die Möglichkeit einer streng wissenschaftlichen Induktion selber problematisch geworden.

Hier ist nun der Punkt, an dem Gratry über die meisten bisherigen Versuche, die Induktion auf eine sichere Grundlage zu stellen, kühn hinausgeht. Wie kann nämlich der problematische Charakter der Voraussetzung der Gesetzmässigkeit des Universums beseitigt werden? Nur dann, wenn man annimmt, dass die Gesetze und Ideen des Universums ewige Gedanken Gottes sind. „Die Natur ist kontingent“, sagt Gratry, „ihre Gesetze sind es nicht“ [4]). „Wie werden vielmehr die letzteren in der Wissenschaft ausgedrückt? Durch mathematische Formeln. Nun ist aber die Mathematik nichts Kontingentes. Die Geometrie ist ewig und notwendig, sie ist in Gott“ [5]). Die Gesetze des Universums sind somit jene „lex

[1]) Bain, Logic II, 8 ff.
[2]) Log. II, 37 ff.
[3]) l. c., 39.
[4]) Log. II, 60.
[5]) l. c.

aeterna", von der die Scholastiker und unter ihnen besonders Thomas von Aquin, ausführlich gesprochen haben [1]). „Gott ist das universelle Gesetz" („Dieu est la loi universelle") [2]). Mithin glaubt Gratry behaupten zu dürfen: „Die Erforschung der Naturgesetze durch die wahre Induktion, d. h. durch die ans Ziel gehende Induktion ist die Erforschung der notwendigen, ewigen Gesetze, die in Gott sind" [3]).

Aus dem Gesagten ergeben sich zwei wichtige Folgerungen: erstens die Existenz Gottes ist die Bedingung der Möglichkeit einer Begründung der Induktion auf streng wissenschaftlicher Grundlage; zweitens, das letzte Ziel jeder wissenschaftlichen Induktion ist Gott selber. Liesse sich also nachweisen, dass tatsächlich eine induktive Methode mit streng wissenschaftlichem Charakter existiert und angewandt wird, dann wäre nach Gratry die Berechtigung dieser Methode für die Gotteserkenntnis doppelt erwiesen: einmal, weil Gott die Bedingung ihrer Möglichkeit, zweitens, weil er ihr vollkommenstes Objekt ist. — Somit erübrigt noch, den Nachweis zu erbringen, dass eine derartige Methode existiert, dass es ein Vernunftverfahren gibt, welches auf synthetischem, induktivem Wege zu sicheren Resultaten gelangt.

Diesen Nachweis erbringt Gratry unter Hinweis auf die moderne Mathematik und Physik. Leibniz hat das induktive Verfahren in der Mathematik [4]),

---

[1]) l. c., 61; — Thomas v. A., S. th., I. 2a, qu. 91.
[2]) Log. II, 62.
[3]) l. c. 63.
[4]) Log. I, préf. p. XII; II, 89 ff.

Kepler in der Physik [1]), Newton in seiner Fluxionsrechnung angewandt [2]). Leibniz scheint überdies auch die grosse Bedeutung der induktiven Methode für andere Wissensgebiete geahnt zu haben [3]). Der Grundcharakter dieser Methode ist äusserst einfach. Um sie anzuwenden, braucht der Mensch nicht den ganzen Umkreis der Erfahrung zu durchschreiten, es genügt vielmehr schon ein ganz kleiner Bruchteil derselben als Ausgangspunkt der Induktion, — ebenso wie dem Mathematiker drei Punkte der Peripherie eines Kreises zur Auffindung seines Mittelpunktes ausreichend sind [4]). Gratry will mit diesem Bilde den Gedanken veranschaulichen, dass seine Induktion nicht blinde enumerierende Sammeltätigkeit, sondern eine Funktion des Verstandes sei, die an ein ganz besonderes Gesetz des Verfahrens gebunden ist, wie auch im angegebenen Falle die Auffindung des Kreismittelpunktes nicht von einer beliebigen, sondern von einer ganz bestimmten Konstruktion abhängig ist. Das Gesetz der Induktion ist aber nach dem, was bereits früher über die Induktion gesagt wurde, nicht schwer zu finden. Es besteht darin, dass der Geist aus der Betrachtung der veränderlichen, endlichen Dinge unter Loslösung aller zufälligen, wandelbaren Momente das Stufenreich objektiver Begriffe und Gesetze, die ewige Idee, erfasse. Tilgung der Grenzen, des spezifisch Endlichen und Veränderlichen,

---

[1]) Log. II, 59 ff., 172 ff. Wie G. behauptet neuerdings auch Joël in seiner Schrift „D. Ursprg. d. Nat. phil. aus dem Geiste der Mystik", 1906: „Man entdeckte die Natur, indem man Gott in ihr suchte". —

[2]) Log. I, préf. p. XI.

[3]) Conn. de Dieu II, 89; 146.

[4]) Log. II, 52—53.

ist das Gesetz der Induktion. Die Anwendung der Induktion ist demnach äusserst einfach. Die Einfachheit und Unmittelbarkeit dieser Verstandesfunktion ist geradezu der Grund dafür, weshalb noch niemand dieselbe eingehender analysiert hat [1]). In Wahrheit ist nämlich, wenn man in der Unmittelbarkeit und Spontaneität des Erkennens ein wesentliches Merkmal der Intuition erblickt, die „induktive" Methode eher eine „intuitive" [2]) zu nennen. Denn, während sich der Syllogismus eines Mittelgliedes *M* bedient, um zur Erkenntnis der Identität von *S* und *P* zu gelangen, hat die dialektische Induktion nach Gratry den grossen Vorzug, ohne jegliches Mittelglied zu einer unmittelbaren Erkenntnis zu führen: „et cela sans intermédiaire, puisqu'il n'y en a pas" [3]). Das induktive Verfahren führt also nicht wie der Syllogismus Schritt für Schritt weiter, sondern geht von einer Wahrheit zu einer ganz anderen unmittelbar über, indem es sich wie die platonische Dialektik mit Adlerschwingen über unendliche Abgründe hinwegsetzt [4]). Durch die Einführung eines solchen Verfahrens in die Logik macht somit Gratry den kühnen Versuch, die Wissenschaft auf der Basis der Intuition aufzubauen.

---

[1]) Conn. de Dieu I, 60—61.

[2]) Wenn wir im folgenden zuweilen das Wort „intuitiv" für „induktiv" gebrauchen, so ist Sinn und Berechtigung dieses Ausdrucks aus dem obigen Zusammenhang zu ersehen. vgl. auch A. Lang „Grundzüge d. Rel. philos.", 1911, S. 25. Aus dem unterschiedslosen Gebrauche von „induktiv" und „dialektisch" („procédé dialectique"!) bei G. ergibt sich auch, dass der letztere Ausdruck nicht im Sinne Hegels, sondern im platonischen Sinne zu verstehen ist.

[3]) Les soph., 224; Conn. de Dieu II, 89.

[4]) Log. II, 195.

Ein konkretes Beispiel aus der Mathematik wird am besten das Wesen und die Anwendung dieser induktiven Methode veranschaulichen. Wenn wir uns die Aufgabe gestellt denken, das Gesetz einer Kurve zu finden, so heisst das, wir sollen das Gesetz finden, nach dem ein Punkt der Kurve auf den anderen folgt [1]), oder m. a. W., es soll das Verhältnis zweier unendlich naher benachbarter Punkte aufgesucht werden. Wie geht man aber vor, um die Kurve in ihrer gesetzmässigen Kontinuität im unendlich Kleinen zu erfassen? Man wendet das dialektische Verfahren an, d. h. man geht von der Betrachtung des Verhältnisses zweier Punkte aus, die in endlicher Entfernung von einander auf der Kurve liegen. Dieses Verhältnis ist der empirische Ausgangspunkt des dialektischen Verfahrens. Alsdann lässt man den zweiten Punkt immer näher an den ersten heranrücken, bis man sie schliesslich einander unendlich nahegerückt denkt. Man sucht also die endliche und veränderliche Grösse des Abstandes beider Punkte [2]) zu vernichten, indem

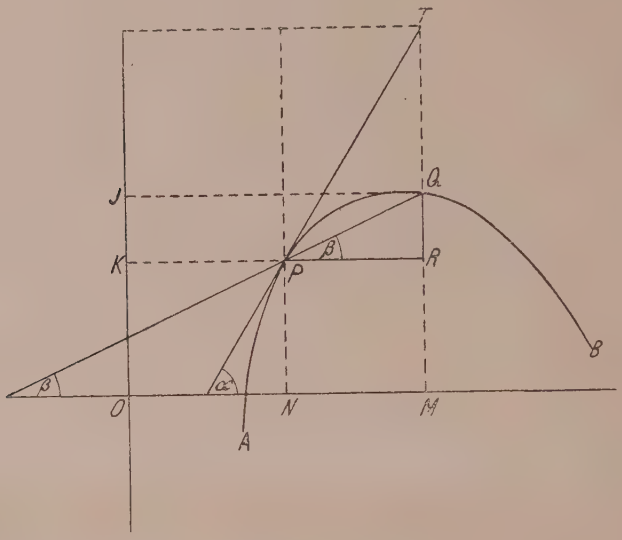
[1]) Log. II, 99 ff.

[2]) Zur näheren Orientierung diene folgende Darstellung. Es sei y eine Funktion von x oder $y = f(x)$, d. h. mit der Aenderung des Wertes von x möge y sich nach einem bestimmten Gesetze verändern. Betrachtet man x und y als Koordinaten, so kann man die Gleichung $y = f(x)$ nach der Regel der Funktion als eine Kurve darstellen. $A\,B$ sei das zwischen den Grenzen a und b liegende Stück der Kurve, welche innerhalb dieser Grenzen als stetig vorausgesetzt wird. Sind x und y die Koordinaten eines Punktes P, so entspricht nach der Definition der Funktion einem endlichen Zuwachs von x um Δx auch ein entsprechender Zuwachs von y um Δy, und es gilt dann die Gleichung:

$$y + \Delta y = f(x + \Delta x).$$

Die neuen Koordinaten $x + \Delta x$ und $y + \Delta y$ bestimmen einen neuen Punkt Q der Kurve. Zieht man durch P zur

man in „transzendenter“ Weise die Kluft zwischen dem Endlichen und unendlich Kleinen überschreitet. Das übrig Bleibende zeigt alsdann das Verhältnis der beiden unendlich nahen Punkte an, also das Gesetz



X-Achse und durch Q zur Y-Achse die Parallelen, dann stellt $Q\,R$ den Zuwachs $\Delta\, y$ und $P\,R$ den Zuwachs $\Delta\, x$ dar. Man setze $\Delta\, x = h$; dann ist:

$$\Delta\, y = f\,(x+h) - y = f\,(x+h) - f\,(x)$$

$$\frac{\Delta\, y}{\Delta\, x} = \frac{f\,(x+h) - f\,(x)}{h}.$$ Nun ist aber:

$$\Delta\, y = Q\,M - P\,N = Q\,R, \text{ und}$$

$$\Delta\, x = Q\,I - P\,K = P\,R, \text{ also:}$$

$$\frac{\Delta\, y}{\Delta\, x} = \frac{Q\,R}{P\,R} = tg\ \beta,$$

wobei β der $\sphericalangle\ Q\,P\,R$, also der Winkel ist, unter dem die Sekante $Q\,P$ die X-Achse schneidet. Wird nun der Zuwachs $\Delta\, y = h$ unendlich klein, was man durch $d\, y$ bezeichnet, dann gilt die Gleichung:

$$\frac{d\, y}{d\, x} = \lim_{h = o} \frac{f\,(x+h) - f\,(x)}{h} = tg\ \alpha.$$

Es geht also dabei β in den $\sphericalangle\ \alpha$ über, der den Winkel dar-

des Uebergangs von einem Punkte zum anderen. Das mathematische Verfahren besteht demnach in diesem Falle darin, dass man vom Endlichen zur göttlichen Idee dieses Endlichen übergeht und das Gesetz der endlichen Kurve unter Tilgung des variablen Momentes im Unendlichen wiederfindet. „Le procédé géométrique consiste véritablement dans un passage du fini à l'infini, fondé aussi sur ce principe que ce qui est dans le fini se trouve dans l'infini, moins les limites“ [1]).

---

stellt, welcher gebildet wird zwischen der Tangente in P und der X-Achse. (Q und P fallen nämlich zusammen und werden zwei unendlich nahe Punkte). $\frac{d\,y}{d\,x}$ nennt man den Differentialquotienten; denselben bezeichnet man mit $f'(x)$ als „Ableitung“ von $f(x)$; seine Berechnung nennt man Differenzieren. Das Differenzieren (und das umgekehrte Verfahren, das Integrieren) bildet die Grundlage der Infinitesimalrechnung. — Nach G. besteht nun das Wesen dieser Rechnungsart darin, dass man zunächst bei einer Kurve das Verhältnis zweier verschiedener Punkte zueinander betrachtet und aus diesem Verhältnisse das Gesetz des Uebergangs eines Punktes der Kurve zum anderen (P zu Q) zu ermitteln sucht, indem man das veränderliche und endliche h immer kleiner werden lässt bis zu seinem Verschwinden. Der Differentialquotient wird somit zu einem Verhältnis unendlich kleiner Grössen. Er macht es möglich, die Kurve in ihrer Kontinuität zu erfassen. Die endliche, veränderliche Grösse h wird also vernichtet, aus dem Verhältnisse der endlichen Differenzen (Differenzenquotient) wird das Verhältnis von unendlich kleinen Differentialen (Differentialquotient), und aus diesem Verhältnisse unendlich kleiner Grössen das unveränderliche Gesetz des Uebergangs von einem Punkte zu einem anderen ermittelt. Verwischung der Grenzen des Endlichen und Veränderlichen und Erfassung des ewigen Gesetzes im Unendlichen, — ist das nicht das Hauptverfahren, der Vernunft? (vgl. Conn. de Dieu II, 143; Log. II, 114.)

[1]) Log. II, 97.

Die mathematische Induktion verfährt somit nach dem Gesetze, das nach Gratry für die Induktion überhaupt gilt. Es liesse sich dies noch an vielen anderen Beispielen zeigen. Das erwähnte ist besonders darum so interessant, weil es die Eingangspforte zur höheren Mathematik bildet und uns zeigt, wie die Grundlagen derselben nur auf „induktivem“ Wege gelegt werden können. Die Induktion erweist sich somit nicht bloss als tatsächlich existierendes und allgemein übliches, sondern auch als das eminent wissenschaftliche Verfahren schlechthin, welches zu Resultaten führt, die dem deduktiven Verfahren ewig unzugänglich bleiben.

Noch bemerkenswerter ist aber nach Gratry die Tatsache, dass auch das metaphysische Verfahren, welches uns zur Gotteserkenntnis führt, ganz genau demselben Gesetze folgt wie das mathematische Infinitesimalverfahren. Auch bei dieser Induktion lautet das Gesetz: Tilgung des spezifisch Endlichen und Veränderlichen und Aufstieg zum Unendlichen und Unveränderlichen; Vernichtung der Grenzen und Aufstieg zur unbegrenzten, absoluten Idee. Beide Induktionen unterscheiden sich nur durch ihr Materialobjekt, nicht durch ihr Formalobjekt. „Le procédé infinitésimal“, sagt Gratry, „anéantit la grandeur finie des formes, pour obtenir les lois et les essences des formes réalisables par la grandeur. Il supprime la quantité mobile, mais il conserve l'immuable essence. Les dimensions s'évanouissent, mais les rapports des dimensions subsistent, rapports invariables pour chaque nature de formes concevables . . . . Ainsi le procédé mathématique infinitésimal tout comme la démonstration platonicienne et cartésienne de l'existence de Dieu va du fini à l'infini, du contingent au nécessaire, du va-

riable à l'éternel, de l'individuel à l'universel; et il procède exactement de la même manière, effaçant toutes les limites de contingence et de variations, dégageant l'essence dans les réalités particulières, poussant à zéro l'accident, et l'essentiel à l'infini" [1]).

Wenn nun aber, so argumentiert Gratry weiter, das dialektische Verfahren in der Mathematik so glänzende Entdeckungen zutage fördert und unfehlbar sichere Resultate liefert, wäre es dann denkbar, dass es in der Metaphysik nur Irrtümer hervorbrächte? [2]) Sollte es bloss auf die abstrakte Wirklichkeit der mathematischen Formen anwendbar sein und nicht auch auf die konkrete Wirklichkeit der Dinge? Sollte es somit in der Geometrie zu einem toten, abstrakten Unendlichen führen können, nicht aber zu einem konkreten, persönlichen Unendlichen in der Metaphysik? Keineswegs. Vielmehr muss man annehmen, dass beide Anwendungen notwendigerweise gleichberechtigt sind, und dass der Nachweis einer geometrischen Gewissheit beim Infinitesimalverfahren auch die Garantie liefert für eine entsprechende Sicherheit des metaphysischen Verfahrens [3]). Auf nichts Geringeres steuert also Gratry hinaus als auf eine Erneuerung der mathematisch-spinozistischen Denkweise, jedoch merkwürdigerweise auf der Basis der Intuition. Hatte sich nach Gratry die syllogistisch-deduktive Methode, weil sie nur von Gleichem zu Gleichem fortschreite, als unfähig erwiesen, von der Welt zu Gott überzugehen, so hat das intuitive Verfahren diese Aufgabe angeblich zur vollen Zufriedenheit gelöst.

---

[1]) Conn. de Dieu II, 143—144.

[2]) l. c., 145.

[3]) l. c.

Gratry fügt so am Schlusse mit einem mutigen Kunstgriff die beiden früher entwickelten Gedankenreihen, von denen jede bloss hypothetischen Wert besass, zusammen. Zuerst hatte er gezeigt: wenn die induktive Methode einen wissenschaftlichen Charakter besitzt, dann hat sie die Existenz Gottes als Bedingung ihrer Möglichkeit zur Voraussetzung. Sodann hatte er bewiesen: wenn eine solche wissenschaftliche Induktion tatsächlich existiert, dann ist sie auf die Gotterkenntnis anwendbar. Es fehlte nur noch, die beiden Gedankenreihen, wenn sie nicht in der Luft schweben sollten, in einem Punkte der Wirklichkeit zusammenzuknüpfen. Die höhere Mathematik liefert nun diese Voraussetzung der Wirklichkeit, insofern sie sowohl das tatsächliche Vorhandensein der Induktion als auch deren Rechtsanspruch auf Wissenschaftlichkeit nachweist. So ist es Gratry möglich, von diesem Punkte der Wirklichkeit aus zugleich nach zwei Richtungen, nach vorwärts und rückwärts, seinen Gedankenkreis im Unendlichen zu schliessen: nach vorwärts, indem Gott als Ziel der wirklich existierenden wissenschaftlichen Induktion, nach rückwärts, indem er als ihre Voraussetzung nachgewiesen ist.

2. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Gotteserkenntnis.

Eine Theorie kann in logischer Beziehung lückenlos und fehlerfrei aufgebaut und in erkenntnistheoretischer Beziehung trotzdem völlig unbrauchbar sein; dies hat uns die Entwicklung der modernen Philosophie mit evidenter Klarheit bewiesen. Gratrys Theorie der Induktion beruht nun aber nicht bloss auf logischen, sondern auch auf zwei erkenntnistheoretischen Voraussetzungen: sowohl der Ausgangspunkt als auch die Methode seiner Induktion bedürfen nämlich des Nachweises ihrer transzendentalen Gültigkeit. Existiert die bewusstseinstranszendente Welt, auf die sich das induktive Verfahren stützt? und dies zugegeben, ist dann das induktive Verfahren berechtigt, über eine Synthese aller möglichen Erfahrungsbegriffe unbegrenzt hinauszugehen? Kann man über das Denken zur Welt, und über die Welt hinaus zu Gott gelangen? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt der objektive Wert seiner Theorie der Gotteserkenntnis ab.

Wenn nämlich Gratry behauptet, dass der Verstand im Flusse der Einzeldinge die ewigen Ideen hervorleuchten sehe, so setzt er damit die Existenz einer objektiven, bewusstseinstranszendenten Welt der Wesenheiten voraus. Der Verstand erkennt die letzteren, indem er die individuellen Einzelmerkmale wie Hüllen vom wahren Kerne loslöst und das Ewige,

der Welt zu Grunde Liegende und vom Flusse des Werdens Unberührte erfasst. Die wissenschaftliche Erkenntnis besteht also nach Gratry in der Loslösung der Ideenwelt von der realen Welt; die Erkenntnis der letzteren ist Vorbedingung für die Erkenntnis der ersteren. Die Verstandeserkenntnis taucht in den Strom des Weltgeschehens ein und erfasst im Flusse der Erscheinungen das ewige Gesetz, die bleibende Idee; sie ist ein Griff in die Ewigkeit, die dem Auge des Geistes unter dem Wandel der Zeit entgegenleuchtet [1]). Gratry steht somit in echt platonischer und augustinischer Weise den ewigen Ideen als einer eigenen Welt gegenüber; sie sind ihm zwar keine hypostasierten Wesenheiten, wohl aber objektive Ideen, weil in der objektiven Welt verwirklicht. Er bekennt sich somit zur Annahme eines Kosmos ausserhalb des eigenen Bewusstseins. Damit stellt er sich aber die Aufgabe, den Nachweis dafür zu erbringen, dass ein ewiger Ideenhimmel über dem betrachtenden Subjekte existiere, und dass eine solche Art geistiger Astronomie, wie er sie betreibt, erlaubt sei. Bleibt doch noch die Möglichkeit bestehen, dass die „Ideen" und „Wesenheiten" blosse Produkte einer synthetischen Verarbeitung des bewusstseinsimmanenten Stoffes der Erkenntnis darstellen, dass die Gesetze, welche die Welt beherrschen, nur Gesetze des denkenden Geistes sind, wonach der Verstand, — um ein schwaches Bild zu gebrauchen, — den Stoff der Erkenntnis wie die bunten Fäden zu einem Teppich so zusammenwirkt, dass der letztere alsdann eine regelmässige Gestalt und Zusammensetzung und harmonische, gesetzmässige Figuren und Zeichnungen erhält.

[1]) Log. II, 126.

Diese Auffassung entspricht indessen keineswegs den Anschauungen Gratrys. Die wenigen Stellen, an denen er auf erkenntnistheoretische Untersuchungen eingeht, lassen uns fast den Eindruck gewinnen, als ob er der schwierigen Frage aus dem Wege gehen wollte. Die objektive Existenz der bewusstseinstranszendenten Welt ist ihm eine unbestreitbare Tatsache. Dafür gibt es allerdings keinen anderen Beweis als das subjektive, aber untrügliche Zeugnis unseres Bewusstseins [1]). Einen anderen Beweis verlangen hiesse da eine Demonstration fordern, wo man Gewissheit in Händen hat. Gibt es doch im Geiste Wahrheiten, die durch die Anschauung gewonnen, aber durch die Logik nicht zum Ausdruck gebracht werden können. Sie sind irrational, obgleich sichtbar, und gewiss, obgleich unbeweisbar. Die Quadratwurzel von Zwei kann weder durch eine ganze noch durch eine gebrochene Zahl ausgedrückt werden. Dessen ungeachtet existiert dieselbe; ich begreife, dass sie ihr bestimmtes Mass hat; ich kann ihre Grösse jederzeit aus der Anschauung bestimmen, da sie die Diagonale eines Quadrates mit der Seitengrösse Eins ist [2]). Die Arithmetik verwirft aber solche Grössen wegen ihres irrationalen Charakters nicht, sie rechnet vielmehr damit, und wenn diese Grössen, für die es keine Zahl gibt, miteinander multipliziert werden, so haben sie Zahlen zum Produkte. Aehnlich verhält es sich auch mit den ersten Erfahrungstatsachen in der Philosophie. Sie sind irrational; die Seele sieht sie mit den Sinnen oder mit der Vernunft, obgleich sie von der Logik nicht entziffert werden

[1]) Log. I, 20 ff.
[2]) l. c., 24—25.

können. Irrational an sich, sind aber diese Tatsachen die notwendige Voraussetzung für vernünftige Denkoperationen [1]). Eine Philosophie, welche das Dasein der objektiven Welt bezweifelt, hascht somit nach dem Schatten und gibt die Wirklichkeit preis; Gratry bezeichnet sie nach einem Ausspruche Schellings als die „Odyssee eines Geistes, der in merkwürdiger Täuschung vor sich flieht, indem er sich sucht“ [2]). Der Glaube an eine Aussenwelt lässt sich demnach nicht weiter ableiten; er ist eine unmittelbare Erfahrungstatsache.

Wohl aber lässt sich nach Gratry zeigen, wie diese unmittelbare Erfahrung der Aussenwelt zustande kommt. Sie kommt zustande durch die Wahrnehmung („perception“); wahrnehmen heisst aber im Gedanken den Gegenstand ausser dem Bewusstsein erreichen, dessen Empfindung im Bewusstsein ist. „Percevoir, c'est atteindre hors de moi, par la pensée, l'objet dont l'impression est en moi“ [3]). Die Wahrnehmung überschreitet also den Abgrund zwischen dem Ich und Nicht-Ich, zwischen dem Subjektiven und Objektiven; sie stellt einen unmittelbaren Uebergang dar von der Empfindung zur Idee des Gegenstandes, „un rapide passage de la sensation à l'idée de l'objet“ [4]), liest also gewissermassen unter Weglassung des Unwesentlichen das Wesentliche aus der Empfindung heraus. Eine solche Verstandesfunktion kann aber nicht ausgeübt werden durch das syllogistisch-immanente Verfahren, welches nur von Gleichem zu Gleichem übergeht, vielmehr ermöglicht nur ein unmittelbarer dialektischer Uebergang

[1]) l. c., 25—26.
[2]) l. c., 26—27.
[3]) Log. II, 44.
[4]) Log. II, 45.

diese Ueberschreitung des Abgrundes zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich. „Il faut un élan, il faut autre chose que l'immanence syllogistique, il faut l'élan dialectique qui passe du même au différent“ [1]). Die Wahrnehmung ist demnach die Ausübung des induktiven Verfahrens im kleinen oder gleichsam der Keimpunkt der Dialektik: „comme son germe“ [2]). Schon der erste Akt der Vernunft ist also nach Gratry eine Betätigung der Intuition, die sich auch hier als „procédé principal de la raison“ kennzeichnet. Demnach ist ihm der Intuitionismus nicht bloss die Grundlage der Logik, sondern auch der Erkenntnislehre.

Im wesentlichen hat aber hiermit Gratry den erkenntnistheoretischen Standpunkt der Schottischen Schule in etwas modifizierter Gestalt übernommen. Reid, dessen Werke durch Royer-Collard ins Französische übertragen worden waren, hatte das „ideal system“ unter Hinweis darauf bekämpft, dass unsere Wahrnehmungen bereits ein Existentialurteil über die Dinge enthielten. In denselben beziehen wir nämlich die Empfindungen, die an und für sich blosse Zeichen sind, auf objektive Qualitäten. Wir haben somit eine Art instinktiven Vorauswissens über die Natur, „an instinctive prescience of nature“, das ebensowenig aus der Beobachtung wie aus begrifflicher Schlussfolgerung stammt, sondern einen ursprünglichen, nicht weiter ableitbaren Teil unseres geistigen Wesens ausmacht [3]). Wie bei Gratry so ist also auch bei Reid der Glaube („belief“) das letzte Argument für die Existenz der

[1]) l. c., 46.

[2]) l. c.

[3]) vgl. E. Cassirer „Das Erkenntnisproblem“, 1907, II, 289.

Aussenwelt; nur äussert sich derselbe nach Gratry in einer intuitiven Verstandestätigkeit, nach Reid in einem unmittelbaren Existentialurteil. Vielleicht liesse sich indessen für beide Auffassungen eine gemeinsame Formel finden; denn ein unmittelbares Existentialurteil lässt sich ebensowenig denken ohne Intuition, als Intuition ohne ein gewisses Existentialurteil. Auch in der Frage, wie der Mensch zur Gewissheit über die Existenz der Aussenwelt gelangt, stimmen somit beide im ganzen überein.

Wie jedoch Gratry in seiner Logik über den Standpunkt der Schottischen Schule hinausgeht, weil ihm diese Art der Lösung das religiöse Bewusstsein nicht völlig zu befriedigen scheint, so sucht er auch die Erkenntnistheorie der Schottischen Schule auf eine tiefere Grundlage zu stellen. Die Schottische Schule hatte den „common sense“ und den Glauben („belief“) einfach als Tatsache hingenommen und behauptet, dass wir kraft unserer Natur gezwungen seien, sie anzuerkennen. Gratry sucht nach der Ursache dieser Naturanlage des Menschen; er will den letzten Grund der Gewissheit kennen, oder besser die Bedingung, die allein dem Glauben an die Aussenwelt seine volle Rechtfertigung verleiht. Er findet die Lösung dieser Frage, indem er den Standpunkt der Schottischen Schule im Sinne des Platonismus ergänzt und so jene philosophische Richtung fortführt, die über Augustinus, Marsilius Ficinus, Malebranche, Thomassin und die Cambridger Schule hinaus kontinuierlich sich weiterentwickelt hatte.

„Was soll man sagen über die Gewissheit, die von den Sinnen und dem Anblick der materiellen Welt herstammt? Man muss sich hierin an die Worte von

Malebranche halten", sagt Gratry [1]). „Machen wir uns klar, dass man nichts sehen, nichts fühlen kann, als nur in Gott, durch Gott und mit Gott [2]). Als die Wahrheit selbst zeigt er sich in allem und zeigt alles in sich, was man sieht. Und aus seiner Wahrheit, wenn man so sagen will, stammt alle Gewissheit unseres Geistes. Er, der allein Wahrheit ist, hat allein die Macht, Gewissheit zu bieten; und, wenn man gewiss ist, so ist das von Gott gewollt und bewirkt, wenn der Zweifel unmöglich ist, so hat man Gott zur Stütze. Und gerade dies ist der Grund, warum man in der Gewissheit oftmals einen Akt des Glaubens, eine Hingabe des Urteils an Gott erblickt hat" [3]). Gott ist somit nach Gratry der letzte Grund der Gewissheit, weil er der letzte Grund der Wahrheit oder besser die Wahrheit selber ist. Die Wahrheit ist nämlich unabhängig von unserem Bewusstsein. Dass das Verhältnis der Diagonale eines Quadrates zur Seite inkommensurabel ist, bleibt, wie sich einmal das Haupt der Cambridger Platoniker, Ralph Cudworth, ganz im Sinne Gratrys ausdrückt, ewig und notwendig wahr, gleichviel ob diese Wahrheit in den konkreten Dingen verwirklicht oder in einem Bewusstsein einmal gedacht wird [4]). Die Wahrheit ist ein ewiges Reich, das über Dasein und Bewusstsein steht, sie ist die göttliche Ideenwelt. Eine Anteilnahme an der Wahrheit ist also in gewissem Sinne eine Anteilnahme am göttlichen Geiste. Eine subjektive und untrügliche Gewissheit aber, wie wir sie im Bewusstsein der Existenz einer transzendenten Aussenwelt haben,

[1]) Log. I, 32.
[2]) l. c., 35.
[3]) l. c., 36.
[4]) Bei Cassirer, l. c., 301.

ist nur möglich als Gewährung einer solchen Anteilnahme durch Gott, als Mitteilung seines eigenen Lichtes an den Menschen. In diesem Sinne ist Gott sogar das Gewisseste.

Indem so Gratry die subjektive Gewissheit des Menschen in Betreff der letzten Prinzipien und Tatsachen auf Gott gründet, hofft er, die Einseitigkeit der Schottischen Schule überwinden zu können. Denn den Glauben an die Natur auf die Natur gründen, heisst eine Wahrheit durch sich selber begründen; den Glauben an die Natur auf Gott gründen, heisst hingegen eine Wahrheit durch die absolute Wahrheit begründen. Zugleich hat aber Gratry damit den Ausgangspunkt seines induktiven Verfahrens gewonnen. Dasselbe hat seinen vollen Anspruch auf objektive Gültigkeit erlangt; es hat den Rechtstitel erworben, der ihm die Anwendung auf die Wirklichkeit verbürgt. —

Die objektive Gültigkeit sichert indessen noch nicht einen unbegrenzten Bereich der Anwendbarkeit dieses Verfahrens. Es war jeher ein heiss umstrittenes Problem der Philosophie, ob die Wissenschaft den Kreis der Erfahrung durchbrechen dürfe; noch viel mehr wurde die Frage erörtert, ob man den Inbegriff aller möglichen Erfahrung so schrankenlos übersteigen könne, wie dies die spekulative Theologie fordere. Die traditionelle Antwort der letzteren stützte sich im allgemeinen auf den unbeschränkten Trieb des Menschen nach Einheit und auf die Forderung der unbedingten Geltung des Satzes vom Grunde. Dieser mache es nötig, im Regressus der empirischen Kausalreihen auf erste Anfangsglieder ausserhalb der Erfahrung zurückzugehen, jener knüpfe alle diese Anfangsglieder in einer obersten Einheit

zusammen. So gelange die Vernunft zur höchsten Idee, die alle mögliche Erfahrung umspanne und doch keiner Erfahrung angehöre.

Diese traditionelle Lösung des Problems entsprach indessen zu wenig den Prämissen der Philosophie Gratrys und zu wenig seinem rasch beweglichen Geiste, als dass sie ihn hätte befriedigen können. Schon seine Auffassung des erkenntnistheoretischen Grundproblems legte ihm eine andere Lösung nahe. Ist doch nach ihm jeder Denkakt ein Uebersteigen der unmittelbaren Erfahrung, die uns nur Einzelempfindungen liefert. Schon die Wahrnehmung schliesst einen transzendenten Uebergang in sich, ist ein Uebersteigen der Empfindungstatsachen unseres Bewusstseins. Der Versuch des Sensualismus, aus einzelnen Empfindungselementen die Wahrnehmungswelt abzuleiten, ist eine unmögliche Aufgabe, da die letztere nicht eine blosse Summierung solcher Empfindungselemente, sondern schon eine bestimmte funktionelle Verarbeitung derselben darstellt. Somit ist bereits in der Wahrnehmung ein Uebersteigen der Erfahrung eingeschlossen. Sollte aber das induktive Verfahren bloss in diesem einen Falle berechtigt sein, über die unmittelbare Erfahrung hinauszugehen, in anderen Fällen aber nicht? Sollte es bloss vom Bewusstsein zur Welt, aber nicht von der Welt zu Gott aufsteigen dürfen?

Gratry beantwortet die Frage, indem er wie bei seinen früheren erkenntnistheoretischen Untersuchungen nicht von der quaestio iuris, sondern von der quaestio facti ausgeht. Die quaestio iuris ist nach ihm überhaupt nicht zu lösen. Denn wie soll die unbegrenzte Geltung des induktiven Verfahrens in der Metaphysik erwiesen werden? Durch Deduktion?

Dann müsste eine Gleichung bestehen zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Durch Induktion? Das wäre eine petitio principii. Somit muss ein anderer Weg eingeschlagen werden. Die letzte Möglichkeit einer Rechtfertigung des transzendenten Gebrauchs der Induktion besteht darin, dass man auf die Allgemeinheit und psychologische Notwendigkeit einer solchen Anwendung aufmerksam macht. Wir besitzen in unserem Inneren einen Trieb, der uns über alle Erfahrung hinaus zu Gott hindrängt; wir verspüren in uns den Drang zur unbegrenzten Anwendung des induktiven Verfahrens, einen Drang nach dem Unendlichen hin. Wir haben also gewissermassen einen angeborenen Sinn für das Unendliche [1]) oder besser einen Sinn für Gott, einen „sens divin“ [2]). Das induktive Verfahren ist daher eigentlich nur das Mittel, durch das sich das unentwickelte Gottesgefühl zur bewussten Gotteserkenntnis emporringt. „Ohne die Spannfeder des Gefühls“, sagt Gratry, „welches als das unerschlossene Licht von Gott gegeben wird, weil er sich als das absolute Sein, als erste und Zweckursache fühlen lässt, ohne diese Spannfeder des göttlichen Sinnes wäre das Verfahren der Transzendenz nicht möglich. Die Seele geht nicht zu Gott ohne Gott. Ist aber diese Spannfeder gegeben, dann kann der Stützpunkt oder die Gelegenheit der Tatsachen, der zufälligen, endlichen und wandelbaren Individuen uns zu den Ideen, zu den Gesetzen, zu den Ursachen, zum Notwendigen, Allgemeinen, Unwandelbaren und Unendlichen hinführen“ [3]). Das Unendlichkeitsgefühl, die instinktive Ahnung Gottes in unserer

[1]) Conn. de Dieu I, 66.

[2]) Log. I, 104.

[3]) Einl. zur 3. A. der Log., 3. Abschn., Nr. 21.

Seele, bietet uns somit die Gewähr dafür, dass wir den Bereich der Erfahrung nicht unberechtigterweise überschreiten, wenn wir die „Induktion“ auch auf die Gotteserkenntnis anwenden. Denn, wenn sowohl die Wissenschaftlichkeit als auch das Bedürfnis nach praktischer Betätigung dieses Verfahrens nachgewiesen ist, dann wird die Berechtigung zur Anwendung desselben wohl nicht als erschlichen angesehen werden dürfen.

In der Annahme eines „göttlichen Sinnes“ der Seele findet übrigens Gratry keinerlei Schwierigkeit, und dies entspricht auch ganz seinen ontologistischen Anschauungen. Sie ist nach ihm ebenso berechtigt wie die Annahme des äusseren Sinnes, wodurch wir Kenntnis von der Welt, und des inneren Sinnes, wodurch wir Kenntnis von uns selbst gewinnen [1]). Die Natur berührt uns von aussen, Gott von innen, und wir stehen zwischen beiden. Wir sind so der Kreuzungspunkt dreier Welten, der Grenzbezirk, in dem die körperliche, die geistige und die göttliche Welt zusammenstossen [2]). Die Reaktion aber, die durch das Zusammentreffen der drei Welten in unserem Bewusstsein hervorgerufen wird, äussert sich in der gefühlsmässigen Erfassung dieser drei Welten. Wir besitzen alle drei ursprünglich unerschlossen im Gefühl, im Naturgefühl, im Selbstgefühl und im Gottesgefühl. Sollte nun die Vernunft sich nur bei der Erkenntnis der Natur und der Seele auf die Tatsachen des Gefühlslebens stützen dürfen, hingegen bei der Erkenntnis Gottes nichts derartiges benötigen? [3]) Die Natur müssen wir als Ausgangspunkt irgendwie

[1]) Log. I, 100.

[2]) Conn. de Dieu I, 270.

[3]) Log. I, 101.

besitzen, um die Natur zu erkennen, die Seele müssen wir zum Ausgangspunkte der Erkenntnis des Seelenlebens machen, — sollten wir uns da nicht auch auf Gott stützen müssen, um Gott zu erkennen? [1]). Der Satz Lockes „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“ hat nach Gratry sicher seine Geltung; nur darf er nicht einseitig auf die äussere oder innere Erfahrung allein angewandt, er muss vielmehr auch auf die Gotteserkenntnis ausgedehnt werden. Es gibt auch eine Gotteserfahrung, die aller Gotteserkenntnis vorausgeht.

Sowenig man die Existenz eines göttlichen Sinnes leugnen darf, so sehr muss man sich indessen nach Gratry hüten, diese Tatsache zu urgieren und den göttlichen Sinn als den einzigen Sinn unserer Seele hinzustellen. Dies würde zu einem verwerflichen Mystizismus führen, genau so wie die Anerkennung des äusseren Sinnes als alleiniger Erfahrungsquelle den Materialismus, und die einseitige Berücksichtigung des inneren Sinnes den Rationalismus zur Folge hätte, drei Standpunkte, die man mit Bacons Worten treffend charakterisieren könnte als die einseitigen Weltanschauungen des genus empiricum, sophisticum und superstitiosum [2]). Man muss vielmehr alle drei Sinne, den äusseren, den inneren und den göttlichen Sinn als gleichberechtigt anerkennen, wenn auch der zuletzt genannte die beiden ersteren an Wert und Bedeutung weit übertrifft. Auch in diesem Punkte sucht somit Gratry die einseitigen Gegensätze des Empirismus und Rationalismus im Sinne des Ontologismus zu überwinden.

So kühn und einzigartig jedoch die Theorie des „sens divin“ in das Gebäude seiner Philosophie sich

[1]) l. c.

[2]) l. c., 166—167.

einfügt, er hatte hierin doch nur das Erbe des Platonismus übernommen und weiterentwickelt. Das sokratische Daimonion scheint bei Plato bereits zum göttlichen Sinn der Seele geworden zu sein. Die Anamnesis ist nur das Bewusstwerden dieses göttlichen Sinnes, seine Entfaltung zur Erkenntnis. Die treibende Kraft aber ist der Eros, das Streben nach Unsterblichkeit, der Drang, vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Einzelnen zum Allgemeinen, von der Welt zur göttlichen Ideenwelt aufzusteigen [1]). Plato scheint sogar schon vom Vorhandensein dieses göttlichen Sinnes die Gotteserkenntnis abhängig gemacht zu haben [2]). — Viel tiefer hat der grosse Kirchenlehrer Augustinus den göttlichen Sinn der Seele erfasst. Ihm wurde die platonische Anamnesis zum unmittelbaren Gottesbewusstsein [3]). „Wenn ich ausser meinem Bewusstsein dich fände, o Gott", sagt Augustinus, „dann wäre ich ja ohne Bewusstsein von Dir. Und wie sollte ich überhaupt Dich finden können, wenn ich kein Bewusstsein von Dir hätte? Muss man doch, wenn man etwas sucht, das Bewusstsein von dem, was man sucht, und ein Bild von ihm in sich tragen. Nur dann vermag man das Gefundene als das Gesuchte anzuerkennen" [4]). — Wie Augustinus, so ist auch Descartes Anhänger der Lehre vom sens divin. Seine Theorie der angeborenen Gottesidee in Verbindung mit dem Gedanken, dass der Mensch aus sich selber die Gottesidee nicht gewinnen könne, und somit Gott im Menschen die Gottesidee

---

[1]) Sympos. 201, D ff.; Phaidr. 243 B ff.

[2]) Conn. de Dieu I, 80 ff.

[3]) Die Annahme eines unmittelbaren Gottesbewusstseins bei Augustinus kann wohl nicht bestritten werden. vgl. Storz „Die Phil. d. hl. Aug." 1882, S. 75 f.

[4]) Conf. X, 17—18. vgl. Storz, l. c.

erst entfalten müsse, diese Lehre ist eigentlich nur eine andere Begründung desselben Gedankens. Malebranche hat ihn in seiner Weise auf breiterer Grundlage entwickelt: „De même que l'auteur de la nature est la cause universelle de tous les mouvements qui se trouvent dans la matière, c'est aussi lui qui est la cause générale de toutes les inclinations naturelles qui se trouvent dans les esprits“ [1]). Dieser Philosoph gebraucht sogar schon den bei Gratry so beliebten Ausdruck, dass Gott uns berühre: „en nous touchant par ses réalités éfficaces“ [2]). Durch Malebranche erwarb sich die Theorie vom sens divin in der Philosophie des Oratoriums das Heimatrecht. Der Oratorianer Thomassinus räumt dem göttlichen Sinn zum ersten Male eine selbständige Stellung ein gegenüber dem äusseren und dem inneren Sinn der Seele. „Supra vim intelligendi“, versichert er, „est sensus quidem arcanus, quo Deus tangitur magis quam cernitur aut intelligitur“ [3]). Diesen göttlichen Sinn will Gratry auch identifiziert wissen mit jener verborgenen Vernunft, von der Pascal sagt: „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas“ [4]).

Indem Gratry die Theorie des sens divin von diesen Denkern übernahm, dabei aber tiefer und systematischer ausgestaltete, beseitigte er einerseits die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, die seiner Theorie der Gotteserkenntnis im Wege standen, andererseits aber vermied er damit zugleich die dem Platonismus leicht drohende Gefahr, Idee und

[1]) Rech. I, ch. 1, Ausg. 1678, p. 8.

[2]) Entretien d'un phil. chrét. II, Paris, 1837, p. 371; zit. bei Gratry, Conn. de Dieu, I, 425.

[3]) Dogm. theol., c. 19. — Conn. de Dieu, II, 19.

[4]) Conn. de Dieu, I, 68.

Wirklichkeit auseinanderzureissen. Noch bei Plato war der sens divin, trotzdem er Anerkennung gefunden hatte, fast nur eine Velleität geblieben; er war nur ein Streben des Herzens zur transzendenten Gottheit hin, nicht der dem Leben selber immanente Besitz der Gottheit. Das Reich der platonischen Ideen war fast zu einer überweltlichen Wirklichkeit erstarrt, in die sich das Leben mit seiner beständig wechselnden und flutenden Tätigkeit nicht hineinfügen wollte. Ueber der Welt stand fast lebensfremd eine göttliche Welt, die den Geist wohl anzog, in die aber der Geist nie einzog. Indem Gratry die höchste Wirklichkeit im Geistesleben des Menschen gegenwärtig sein liess, hob er diese Kluft zwischen Idee und Leben, die Plato nie völlig hatte beseitigen können, auf. Die transzendente, absolute Gottheit ist ihm erreichbar, freilich bloss darum, weil sie in die Wirklichkeit unseres Geisteslebens selber hineinreicht. Gott hat nicht seinen Platz neben dem Leben, sondern in dem Leben. Es gilt darum, in dem Leben Gott zu finden. Das Leben selber wird aber damit zu einer religiösen Aufgabe. Ja diese Aufgabe bildet geradezu eine der Voraussetzungen der Gotteserkenntnis selber.

3. Die psychologischen Voraussetzungen der Gotteserkenntnis.

Der Schwerpunkt der Philosophie Gratrys liegt nach Chauvin [1]) mehr auf dem Gebiete der praktischen als der theoretischen Philosophie; Autin zählt Gratry sogar zu den Vorläufern des Pragmatismus [2]); zutreffender bemerkt Ollé-Laprune, dass für ihn die Wahrheit eine Sache des ganzen Menschen, nicht des blossen Verstandes sei [3]).

Gratry betrachtet nämlich nicht so sehr die isolierte Denktätigkeit, die reine Vernunft des Menschen als eigentliches Objekt seiner Untersuchung, sein Interesse richtet sich vielmehr auf den Menschen, wie er in der konkreten Wirklichkeit dasteht, und dementsprechend geht seine Aufgabe vorzugsweise darin auf, zu zeigen, wie der Mensch unter den praktischen Lebensverhältnissen tatsächlich zur Wahrheit gelangt. Es gibt nicht bloss Gesetze des abstrakten Denkvermögens, sondern auch Gesetze des Lebens, und die letzteren spielen in der Erkenntnis der Wahrheit oft eine wichtigere Rolle als die ersteren. Die Wahrheiten sind ja nach dem Platoniker und Intuitionisten Gratry meistens gegeben, es kommt nur darauf an, sie zu erkennen [4]); man muss die Kunst

[1]) Chauvin, S. 218.

[2]) Autin, 107.

[3]) Ollé-Laprune: Éloge fun. du P. Gr., 11.

[4]) l. c., 12.

besitzen, das Gegebene wirklich zu sehen. Diese Kunst ist aber eine praktische Kunst, die erst geübt werden muss. Wo speziell, wie bei der Gotteserkenntnis, die Wahrheit zugleich Leben ist, da darf sie nicht ausschliesslich auf den schwierigen Pfaden der Abstraktion gesucht, da muss sie vielmehr in der Lebensbetätigung selber erschlossen werden.

Eine solche Lebensbetätigung ist aber an Gesetze gebunden. Nicht jeder ungezügelte Aktivismus führt zur Gotteserkenntnis, sondern nur jener, der sich aus dem innersten Streben nach Unendlichkeit, aus unserem Verlangen nach Ewigkeit ergibt, der den „sens divin" unserer Seele zur natürlichen Entfaltung bringt. Dieser höhere Sinn kann bei allem Aktivismus verkümmern und selbst verloren gehen; seine Entwickelung ist wesentlich beeinflusst durch die Richtung des Seelenlebens, durch die moralische Disposition seines Trägers [1]). Die Vernunft kann die Kraft des Aufschwungs zu Gott verlieren und wiederfinden. Es hängt das von der Freiheit des Geistes und von der Spannkraft der Seele ab, da der Aufschwung zu Gott nicht bloss ein intellektueller, sondern zu gleicher Zeit ein moralischer Akt ist, ein Aufschwung aller Seelenkräfte des Menschen [2]). Die Möglichkeit der dialektischen Vernunfttätigkeit ist zwar in jedem Menschen latent vorhanden, aber es bedarf der nötigen moralischen Spannkraft der Seele, um die Potenz in den Aktus überzuführen. Kraftlose Seelen können sich darum nimmer zu Gott erheben, es sei denn, dass eine moralische Umwälzung in ihnen vor sich gehe und ihre Genesung herbeiführe [3]). Die

[1]) Conn. de Dieu, I, 69.

[2]) l. c., 65.

[3]) l. c. 66.

Ausübung des intuitiven Verfahrens hat also eine bestimmte moralische Seelendisposition, die von dem richtigen Gebrauche der Willensfreiheit abhängt, zur Voraussetzung [1]); sie ist somit faktisch eine freie, zugleich intellektuelle und ethische Tathandlung: „c'est un acte indivis d'intelligence et de volonté, une oeuvre simultanée de clairvoyance et de moralité“ [2]). Es ist daher falsch, die Logik von der Moral zu trennen: der Weg der Gotteserkenntnis ist zugleich der Weg des moralischen Fortschritts.

Zwischen sittlicher und intellektueller Weiterbildung besteht somit ein gewisser Parallelismus. Die Dialektik, welche uns von der Welt zu Gott führt, ist nicht eine blosse Verstandesdialektik, sondern ebensosehr eine Willensdialektik. Der Verstand zeigt bloss den Weg an, am Willen ist es, den Weg auch praktisch zu betreten; der Verstand gleicht dem Wegweiser am Scheidewege, der Wille wählt die Richtung. Der Verstand ist, um Gratrys Ideen in ein Bild Schopenhauers einzukleiden, der lahme Sehende, der den Weg erkennt, aber nicht gehen kann; der Wille ist der blinde Gehende, der weiter kommt, aber den Weg nicht sieht. Soll der Weg der Gotteserkenntnis zum Ziele führen, so müssen Wille und Verstand zusammenarbeiten; der Verstand muss die Richtung geben, der Wille die Kraft. Nur so gelangt der Mensch zu Gott.

Die moralische Seite der Gotteserkenntnis besteht demnach in der Uebertragung der idealen Dialektik des Verstandes auf das reale Streben des Willens, ist reale Willensdialektik. Der Wille muss das dialektische Verfahren des Verstandes rea-

[1]) l. c.

[2]) Conn. de Dieu II, 164; — I, 67.

lisieren, wenn der Mensch zur Gotteserkenntnis gelangen soll [1]). Nun besteht aber das Hauptverfahren der menschlichen Vernunft bezüglich der Gotteserkenntnis darin, dass der Mensch an dem Endlichen den spezifischen Charakter der Beschränktheit und Begrenzung in Gedanken aufhebt. Demnach muss die reale Willensdialektik, die zu Gott führt, darin bestehen, dass der Mensch durch das fortwährende Opfer dessen, was den spezifischen Charakter des Endlichen und Beschränkten an sich trägt, d. h. durch das Opfer dessen, was nicht Gott ist, Gott zu erreichen sucht [2]). Der Weg zum Unendlichen durch das Opfer des Endlichen, sagt Gratry, ist der Weg des Guten und Wahren [3]).

Dieser Weg ist aber keineswegs leicht gangbar. Gratry ist sich wohl bewusst, dass der Gotteserkenntnis nicht so sehr intellektuelle Schwierigkeiten im Wege stehen als vielmehr Schwierigkeiten des praktischen Lebens. Die Verstandestätigkeit bei der Gotteserkenntnis löst sich ja für ihn in eine Art intellektueller Anschauung auf; wenn nun der Einzelne trotzdem in vielen Fällen nicht zur Gotteserkenntnis gelangt, so müssen die Ursachen dieser Tatsache auf anderen Gebieten liegen [4]). Gratry führt sie auf eine gemeinsame Wurzel zurück, auf ein sittliches Gebrechen der Seele, den Egoismus. Der Egoismus besteht darin, dass der Mensch bei sich selbst verweilt und nicht aus sich herausgeht, um in die Unendlichkeit Gottes einzutreten. Der egoistische Mensch übt also praktisch statt der transzendenten

[1]) Conn. de l'âme, I, 366; Conn. de Dieu I, 58—59.
[2]) Conn. de l'âme, I, 284.
[3]) Conn. de Dieu II, 154.
[4]) Log. I, 73.

eine immanente Willensdialektik aus; er erhebt das eigene Ich zum Mittelpunkte des Daseins und überträgt das syllogistische oder Identitätsverfahren in die Realität seines Handelns [1]).

Die Selbstsucht tritt besonders in zwei Erscheinungsformen zutage: richtet sie sich auf das sinnliche Selbst, dann wird sie zur Sinnlichkeit; richtet sie sich auf das geistige Selbst, dann wird sie zum Stolz. In beiden Fällen wird das Ich zum Zentrum des Daseins erhoben, und das ganze Leben des Egoisten gleicht alsdann jenem Identitätsverfahren des Verstandes, welches immer nur von Gleichem zu Gleichem fortschreitet, aber niemals in transzendenter Weise zu etwas Höherem übergeht. Ist aber das ganze Leben des Menschen nur ein egoistisches Beharren bei sich, dann wird offenbar auch die ganze Geistesrichtung nicht wahrhaft über das eigene Ich hinausweisen, und die Gotteserkenntnis muss schon in ihrem Keime erstickt werden. Der Egoismus trennt somit den Menschen von Gott. Ueberdies aber vollzieht er, wenn er ein vollendeter Egoismus ist, innerhalb der menschlichen Seele selbst eine Spaltung [2]); er erzeugt zwei gesonderte Herde des Lebens und setzt an Stelle der Einheit des Seelenlebens die Dualität zweier entgegengesetzter Lebenspole, zwei isolierte Brennpunkte der Tätigkeit [3]). Er trennt nämlich das Licht von der Wärme, und so pendelt zwischen abstrakter Verstandesdürre und blinder Sinnlichkeit das Leben des vollendeten Egoisten hin und her [4]).

[1]) Log. I, 407.
[2]) Conn. de l'âme, II, 125..
[3]) l. c., 77—78.
[4]) l. c., 8 ff.

Stolz und Sinnlichkeit gilt es also vor allem zu bekämpfen, wenn man die Einheit und Harmonie des Seelenlebens wiederherstellen, den göttlichen Sinn des Menschen entfalten und dem Geiste unendliche Perspektiven eröffnen will. Soll sich der Mensch zu Gott erheben, so muss er zunächst aus dem beständigen Verharren bei sich selbst heraustreten; er muss also den Egoismus des Stolzes überwinden. Die Demut ist daher notwendige Bedingung der Gotteserkenntnis. Der Stolze will mehr scheinen, als er ist; er strebt nicht nach Höherem und gewinnt nichts zu seinem Werte hinzu; er verschleudert eher seinen Besitz und sinkt auf eine niedere Stufe herab, weil er meint, alles zu haben [1]). Im Gegensatz dazu weckt die Demut den Sinn für das Unendliche. Der Demütige sieht, was ihm mangelt und was er nicht ist; er sucht sich daher über sich selber emporzuschwingen; er geht aus sich heraus und steigt zu Gott empor [2]). Wie könnte auch anders der Mensch seine eigene Unvollkommenheit und Beschränktheit einsehen, als dadurch, dass er eine gewisse Ahnung und Vorstellung besitzt von der absoluten Vollkommenheit und dem Unendlichen? Die Demut ist daher der Sinn für das Unendliche, und dieser Sinn ist auch die Triebkraft, die uns zu Gott emporhebt [3]). Die Demut ist die Uebertragung der transzendenten Verstandesdialektik auf den Willen. Wie der Verstand sich nur mit dem Unendlichen als Letztem zufrieden gibt, so kann auch der Wille nicht in sich isoliert bleiben, sondern steigt in transzendenter Weise über sich selber empor zu immer Höherem in unendlicher Annäherung an Gott.

[1]) Log. I, 405.
[2]) Log. I, 406—7.
[3]) l. c., 407.

Ist dem Stolze die Demut, so ist der Sinnlichkeit das Opfer entgegengesetzt. Das Opfer ist der Weg, auf dem der Egoismus des Leibes zu bekämpfen ist. Nur wer auf dem Altare des Gewissens das Opfer der Sinnlichkeit darbringt, kann sich nach Gratry unbehindert zu Gott erheben [1]). Das Opfer ist nämlich, weit davon entfernt, die Vernichtung des Geschaffenen zu sein, nur die Vernichtung dessen, was sich der Verherrlichung des Endlichen durch seine Vereinigung mit dem Unendlichen hindernd in den Weg stellt. Das Opfer ist nicht die Verneinung eines tatsächlich Existierenden, sondern nur die Verneinung der Verneinung, also eine Bejahung; es bringt dem Leben nicht Tod, sondern Tod dem Tode, ist also der Weg zum Leben, zum vollen und endlosen Leben [2]), ist Aufhebung der Grenzen des Willens und Bejahung seiner unendlichen Bestimmung. Das Opfer ist daher für den Willen, was das dialektische Verfahren für den Verstand ist: es erhebt den Menschen unter Weglassung der Grenzen des Endlichen zu Gott.

Die reale Willensdialektik als praktischer Weg der Gotteserkenntnis entspricht übrigens auch in vollkommenster Weise der Natur des Menschen; sein ganzes Wesen und Wirken drängt darauf hin. Während nämlich jedes andere Wesen eine bestimmte endliche Grenze der Entwicklung hat, besitzt der Mensch keine solche: es wächst der Mensch mit seinen grösseren Zwecken und findet keine andere Grenze seines Wachsens als das Unendliche [3]). Der

[1]) Conn. de l'âme II, 57 f.

[2]) l. c., 75.

[3]) Conn. de Dieu, II, 292; Conn. de l'âme, I, 12.

Mensch ist somit nach Gratry ohne Ende vervollkommnungsfähig. Indessen wird er nie seine absolute Vervollkommnung erreichen, da Gott allein die vollendete Wirklichkeit des Unendlichen ist [1]). Wie in der Mathematik die konvergente Reihe

$$^1/_2 + ^1/_4 + ^1/_8 + ^1/_{16} + ^1/_{32} + \ldots\ldots$$

durch beliebig grosse Vermehrung der Gliederzahl immer mehr der Einheit nahe gebracht werden kann, ohne aber je die Einheit zu erreichen, also eigentlich immer nur nach der Einheit strebt, so quillt auch das Streben nach Höherem unaufhaltsam aus dem Wesen des Menschen hervor, ohne je sich ganz zu erschöpfen. Der Mensch ist weder regungslose Materie noch das Unendliche, sondern befindet sich zwischen beiden und strebt in gesteigerter Entwicklung dem Unendlichen zu [2]). Wie ferner bei der konvergenten Reihe erst im Unendlichen die Einheit erreicht wird, so kann auch die reale Willensdialektik nur vollkommen durchgeführt werden, wenn Gott selbst dem Menschen durch einen Gnadenakt zu Hülfe kommt [3]). Ohne Gott gibt es weder eine vollkommene Verstandesdialektik, noch eine konsequente Willensdialektik.

Der Ontologismus ist somit auch das Endresultat der praktischen Philosophie Gratrys. Wie enge übrigens das ontologistische und das praktisch-sittliche Moment zusammengehören, darüber belehrt uns zur richtigen Würdigung Gratrys schon ein flüchtiger Blick auf die entsprechenden Strömungen innerhalb der Geschichte der Philosophie. Alle Philosophen, welche die Gotteserkenntnis einer mehr oder weniger einfachen Geistesfunktion zuschrieben,

[1]) Conn. de Dieu II, 293.

[2]) l. c., 294 ff.

[3]) l. c., 297.

haben von jeher den Parallelismus zwischen Verstandes- und Willensdialektik als Postulat der Gotteserkenntnis stark urgiert. Plato und Augustinus forderten beide die Befreiung des Geistes von den Banden der Sinnlichkeit als Bedingung der Möglichkeit höherer Erkenntnisse. Besonders stark betonte Malebranche diesen Parallelismus; er ging hierin sogar noch bedeutend weiter als Gratry. Lässt er sich doch zu der kühnen Behauptung hinreissen: „Si les hommes faisaient toujours bon usage de leur liberté, ils ne se tromperaient jamais. Et c'est pour cela, que tout homme qui tombe dans l'erreur est blâmé avec justice, et mérite même d'être puni" (!) [1]). Nach Malebranche hat besonders Pascal die Abhängigkeit des Intellektes vom Willen behauptet und mit bewunderungswürdiger Genauigkeit die moralischen Bedingungen der Gotteserkenntnis analysiert [2]). Dem Gottfinden muss nach Pascal notwendigerweise das ernstliche Gottsuchen vorangehen; ist doch nach ihm genug Licht vorhanden für den, der sehen will, und genug Finsternis für den, der nicht sehen will. Gratry hat die Betrachtungsweise Pascals auf den Höhepunkt der Vollendung hinaufgeführt. Zugleich unternahm er den kühnen Versuch, diese Gedanken in ein System einzuordnen: Die Dialektik des ethischen Fortschritts ist ihm von denselben Gesetzen beherrscht, wie die Verstandesdialektik. Was darum bei seinen Vorgängern mehr oder weniger geistreiche Lebensphilosophie war, das wird bei ihm zum System. Auch hierin hat er den Platonismus weitergebildet.

---

[1]) De la recherche de la vérité I, l. 3, ch. 9. Ausg. 1678, p. 424.

[2]) Conn. de Dieu I, 373 ff.

4. Die Gottesbeweise.

Wenn Gratry von Gottes „beweisen“ spricht, so darf dieser Ausdruck nach dem, was bereits über seine Theorie der Dialektik gesagt wurde, nicht in dem herkömmlichen Sinne genommen werden. Denn der erkenntnistheoretische Intuitionismus und die moralischen Voraussetzungen der Gotteserkenntnis bilden eine starke Einschränkung der theoretischen Tragweite solcher Beweise; ersterer, weil er die Gotteserkenntnis in einen einfachen Akt auflöst, letztere, weil sie dieselbe von unberechenbaren Willensentscheidungen abhängig machen. Den traditionellen Gottesbeweisen der christlichen Philosophie mit ihren höheren Ansprüchen steht daher Gratry etwas skeptisch gegenüber. Sie sind, so bemerkt er, ein bekanntes Wort Pascals wiedergebend [1]), trotz ihres gelehrten Apparates dem gemeinen Verstande so fremd, dass sie kaum überzeugend wirken, und wenn sie auch manche Menschen befriedigten, so wäre es nur für den Augenblick; eine Stunde später fürchteten sie schon, sich geirrt zu haben [2]).

Diese Geringschätzung der theoretischen Gottesbeweise bezieht sich indessen nicht auf alle wesentlichen Bestandteile derselben. Will doch Gratry mit

[1]) Pascal, W. W. II, 305.
[2]) Conn. de Dieu I, 405 f.

der Tradition in lebendigem Zusammenhange bleiben und in den alten Gottesbeweisen den Kern seiner Theorie der religiösen Erkenntnis wiederfinden. Es muss also ein Moment der traditionellen und der dialektischen Methode der Gottesbeweise gemeinsam sein. Ramière trifft das Richtige, wenn er dieses gemeinsame Moment in das kausale Verfahren beider Methoden verlegt [1]). Beide schliessen von der Wirkung auf die Ursache. Gratry selber bezeichnet die Dialektik mancherorts auch als ein Kausalitätsverfahren [2]), und die Gottesbeweise sind nach ihm nichts anderes als die Anwendung des letzteren auf die Welt [3]). Da aber nach Gratry die Dialektik zugleich einen intuitiven Charakter besitzt, so haben seine Gottesbeweise nur ein abgekürztes Kausalitätsverfahren zur Voraussetzung; sie sind nur ein intuitiver Einblick in die letzten ursächlichen Zusammenhänge des Weltganzen.

Gratry hat leider diesen äusserst wichtigen Punkt seiner Gotteslehre nirgends klar und scharf formuliert. Trotzdem dürfte seine Stellung zu diesem Problem nicht zweifelhaft sein. Das Kausalverfahren ist ihm weder eine analytische, noch eine blosse synthetische, sondern eine synthetische Verstandesfunktion mit apriorischer Notwendigkeit und transzendentaler Gültigkeit. Mit dieser Auffassung anerkennt er die berechtigten Momente der Kantschen Philosophie; zugleich überwindet er aber auch damit den unberechtigten Kantschen Idealismus in einer Richtung, die heute von vielen Neothomisten eingeschlagen wird.

---

[1]) Études théolog. II, 112.

[2]) vgl. bes. Conn. de l'âme I, 292 ff.

[3]) Conn. de Dieu II, 162.

Die Art und Weise freilich, wie er das Kausalitätsverfahren in eine transzendentale Intuition verflüchtigt, kennzeichnet noch den Vorläufer dieser Richtung und den Ontologisten. Man darf daher bei seinen Gottesbeweisen keine streng wissenschaftlichen Untersuchungen und keine tiefen Erörterungen erwarten; sie sind so einfach wie seine Auffassung des Kausalitätsverfahrens. —

Alle Gottesbeweise lassen sich nach Gratry auf drei zurückführen: den kosmologischen, psychologischen und ontologischen Beweis. Der erste geht von der Natur ausser uns, der zweite von der Natur in uns oder der Seele, der dritte von der blossen Idee Gottes in unserem Bewusstsein aus [1]).

Aeusserst einfach gestaltet sich bei Gratry das erste Argument, der kosmologische Beweis; der Intuitionist kommt hier ganz zur Geltung. Wenn nämlich das dialektische Verfahren darin besteht, von der Erscheinung zur Idee, vom Veränderlichen zum unveränderlichen Gesetz, vom Endlichen zum Unendlichen aufzusteigen, so befindet sich derjenige, der hinter den Naturbegebenheiten das Gesetz und in der Vielheit und Beweglichkeit die Einheit und Stabilität sucht, der also den bleibenden Pol in der Erscheinungen Flucht erhaschen will, nach Gratry bereits ganz unbewusst auf dem Wege der Gotteserkenntnis [2]). Wie der Mathematiker mit Hülfe des dialektischen Verfahrens die Formen der Dinge erkennt, wie sie in Gott sind, „les formes mathématiques telles qu'elles sont éternellement en Dieu“ [3]), so erkennt auch der Natur-

---

[1]) Conn. de Dieu II, 161.

[2]) Log. II, 185.

[3]) Conn. de Dieu II, 144.

forscher mittelst dieses Verfahrens die in der Natur verkörperten Gottesgedanken; er sucht den Sinn der sichtbaren sinnlichen Zeichen, in denen die Natur zu uns spricht, und enträtselt so ihre geheimnisvollen Hieroglyphen; er sieht in der Natur ein Sinnbild göttlichen Wesens [1]). Der kosmologische Beweis besteht also darin, den Sinn aus dem Zeichen herauszulesen und so von der Kreatur zum Schöpfer aufzusteigen: „ce procédé est l'évaluation des signes ou l'interprétation du sens de la nature; . . . . il y a un procédé qui va du signe au sens, de la nature à Dieu“ [2]). Das Endliche, als solches genommen, ist daher ein Schleier, der uns das Unendliche verbirgt, und zugleich ein Bild, welches das Unendliche offenbart [3]). Man muss, um das Unendliche zu erkennen, bloss den Schleier lüften und das festhalten, was es uns im Bilde sagt. Man muss in Gedanken vom Endlichen alles das aufheben, was den spezifischen Charakter der Endlichkeit darstellt, also das Zufällige und die Grenzen, die raumzeitliche Diskontinuität, dann erkennt man den unveränderlichen Grund der Welt, das volle und grenzenlose Sein. Die Welt hat also gewissermassen ihre eigene Sprache, „ce monde parle“ [4]); man braucht sie bloss zu verstehen, um in ihr Gott zu erkennen; denn die Sprache der Natur ist Gottes Sprache. Gott erleuchtet uns in der Sonne mehr, als die Sonne selbst, sagt Gratry; Gott berührt uns in jeder Kreatur mehr, als die Kreatur selbst [5]).

---

[1]) Log. II, 185.
[2]) Log. II, 40—41.
[3]) l. c., 159.
[4]) Conn. de Dieu II, 152.
[5]) Log. I, 33.

Der kosmologische Gottesbeweis löst sich so in eine einfache Intuition auf.

Dasselbe gilt vom psychologischen Gottesbeweise. Der psychologische Beweis geht von der menschlichen Seele als dem Ebenbilde Gottes aus und schliesst unmittelbar auf das göttliche Urbild. Die Seele ist nach Gratry ein Spiegel, in dem wir Gottes Bild erkennen; sie ist vergleichbar einer ruhigen und klaren Wasserfläche, die uns das Bild der Sonne wiederspiegelt [1]). Wie der kosmologische Beweis von den endlichen Dingen ausser uns ausgeht, und, indem er deren Endlichkeit aufhebt, zum Unendlichen führt, so gelangt der psychologische Beweis, von den endlichen Fähigkeiten der menschlichen Seele ausgehend, durch Annullierung der Grenzen derselben, unmittelbar zur Erkenntnis des unbegrenzten göttlichen Geistes; denn die Vollkommenheiten Gottes sind unsere eigenen unter Weglassung ihrer Grenzen: „les perfections de Dieu sont nos propres perfections moins les limites". Was ist nämlich die endliche Intelligenz in ihrem Grundwesen? Sie ist ein Erkenntnisvermögen. Sie ist positive Bestimmung und zugleich Grenze. Sie erkennt nicht alles; sie erkennt nur successive, geht von Punkt zu Punkt, addiert Bruchstücke der Erkenntnis und bemüht sich, daraus ein Ganzes zu bilden; sie ist intermittierend, partiell und diskursiv. Nun gibt es aber zahllose Stufen eines derartigen Erkennens. Der eine erkennt nur einen sehr schwachen Teil von dem, was der andere erkennt; der eine gewahrt in einem Augenblick unzählige und fernliegende Schlussfolgerungen, die ein

[1]) Conn. de Dieu II, 344 ff.

anderer Geist erst nach einer Arbeit von Jahren erfassen würde. Es gibt also eine Möglichkeit gesteigerter Entfaltung der Intelligenz und immer weiter fortschreitender Zurückdrängung ihrer Grenzen. In diesem Prozess ist aber die Idee der Intelligenz, an sich genommen, der unveränderliche Grund, der hinter allen diesen Abstufungen und Zuständen der endlichen Intelligenzen steht. Solange man im Endlichen stehen bleibt, können die Grenzen ins Unbegrenzte abnehmen, aber nie sich annullieren. Man setze jedoch den Fall, sie annullierten sich: dann träte man aus dem Endlichen hinaus und ginge in die Unendlichkeit Gottes ein; man gelangte unmittelbar zur Idee einer adäquaten und simultanen Intelligenz alles Erkennbaren. Das ist die Idee der unendlichen Intelligenz [1]).

Zur Illustration dieses Gedankenganges gebraucht Gratry folgendes Bild [2]). Angenommen, es gäbe irgendwo einen bewohnten Planeten, dessen Atmosphäre so von Wolken und Wasserdampf erfüllt wäre, dass ein direkter Anblick der Zentralsonne, um die er sich bewegt, den Bewohnern dieser Erde unmöglich wäre, und bloss das in der Atmosphäre gebrochene diffuse Sonnenlicht zu ihnen gelangte, würden wohl die Bewohner dieses Planeten, wenn sie die nötige wissenschaftliche Vorbildung besässen, aus dem Wechsel zwischen Tag und Nacht, aus dem Helligkeitsunterschiede zu verschiedenen Zeiten, aus der Erfahrung, dass die Atmosphäre die Eigenschaft besitzt, das eindringende Licht abzuschwächen und zu zerstreuen, und aus anderen wissenschaftlichen Gründen

[1]) Log. II, 161—164 passim.
[2]) Log. II, 164—167.

auf die Existenz einer Sonne jenseits der Atmosphäre schliessen? Die einen würden diesen Schluss mit Recht zulassen und eine Folgerung wagen, die über den unmittelbaren Erfahrungsbereich kühn hinausgeht. Andere hingegen würden eine solche Annahme nüchtern und kalt zurückweisen und behaupten, dass man den wirklichen Erfahrungsbereich nie verlassen dürfe. Wir indessen, als objektive Schiedsrichter, wissen, dass die ersteren im Rechte sind, und wir lernen aus diesem Bilde, wie die Vernunft „transzendent" verfahren und von der Betrachtung der Seele unmittelbar zu Gott aufsteigen kann. Denn, wenn wir unsere Seele betrachten, gleichen wir jenen Planetenbewohnern, zu deren Auge das abgeschwächte, diffuse Sonnenlicht dringt; wir erkennen in ihr ein Licht, aber nur ein geborgtes, der Seele gegebenes, nicht von ihr selber ursprünglich herstammendes, eine Vernunft, die dem Wechsel von Aktualität und Potentialität, Tag und Nacht unterworfen ist, und die bald heller bald dunkler leuchtet. Indem wir so einsehen, dass unsere Vernunft in allem dem Lichte auf jenem Planeten gleicht, gelangen wir zum Schluss, dass nicht sie die Quelle der Erkenntnis ist, dass es vielmehr eine höhere Erkenntnisquelle geben muss, von der alles Licht, auch die spärlichen Lichtstrahlen in unserem eigenen Geiste herstammen müssen. So erschliessen wir durch eine einfache Intuition die Existenz der ewigen Sonne der Wahrheit. Auch der psychologische Gottesbeweis geht somit in einer Art transzendentaler Intuition auf.

Der Intuitionismus Gratrys tritt indessen am deutlichsten zutage bei seinem ontologischen Argumente. Zum besseren Verständnis des letzteren muss man sich seiner zwischen Rationalismus und Empiris-

mus schillernden Erkenntnistheorie erinnern. Die Verstandesfunktionen in ihrer keimhaften Anlage sind ihm zwar das Allerste, das Apriori des Denkens, das „göttliche Licht“ in unserer Seele, aber ohne Erfahrungsgegenstand können sie nicht zur aktuellen Entfaltung gelangen. Primärer Gegenstand der Erfahrung ist aber das Bewusstseinstranszendente selber, Gott oder die Welt. Es gibt ein unmittelbares Erlebnis der Aussenwelt [1]); es gibt aber auch eine unmittelbare Erfahrung Gottes. Die Idee eines Gegenstandes lässt sich von seiner Existenz nicht loslösen, ist vielmehr ein Schauen des Gegenstandes selber. Keine Idee ohne Objekt, dieser Satz erscheint Gratry als ebenso selbstverständlich wie der analoge: Kein Bild ohne Gegenstand. Die Wahrheit beider Sätze leugnen, hiesse eine Wirkung ohne Ursache annehmen [2]). Wenn nun aber jede Idee die Existenz des korrespondierenden Objektes voraussetzt und ein Schauen desselben ist, dann ist auch die Gottesidee eine gewisse Anschauung Gottes, und da das Schauen die Existenz zur Voraussetzung hat, so ist damit Gott als notwendig existierend nachgewiesen [3]). Ich kann, sagt Gratry, in einem Spiegel die Sonne sehen, die sich ausserhalb desselben befindet; aber ich könnte das nicht, wenn nicht die Sonne tatsächlich existierte und ihr Bild in den Spiegel hineinfallen liesse. So könnte ich auch nicht die Idee des vollkommensten Wesens besitzen, wenn nicht Gott sein

[1]) Eine Parallele dazu bietet neuerdings der russische Philosoph Losskij mit seiner Theorie des „universalistischen Empirismus“ oder „Intuitivismus“.

[2]) Les Soph., 236; Conn. de Dieu I, 288.

[3]) Conn. de Dieu, I, 288—89; 374—75.

Bild in dem Spiegel meiner Seele erstrahlen liesse [1]). Die Idee Gottes in meinem Bewusstsein ist also ein Beweis für die Existenz Gottes ausserhalb meines Bewusstseins. Dieser Beweis ist zugleich apriorisch und aposteriorisch; apriorisch, weil nach ihm Gott notwendig existieren muss, aposteriorisch, weil Gottesidee und Gottesanschauung zusammenfallen, und in der letzteren die Gewissheit des Daseins Gottes gegeben ist [2]). In seiner einfachsten Form — eine einfachere hat wohl die Geschichte des ontologischen Argumentes nicht zu verzeichnen, — lautet nach Gratry der ontologische Beweis: „L'Être est" [3]), ein Satz, der nach ihm viel einleuchtender ist als der Lehrsatz aus der Mathematik, wonach die Winkel eines Dreiecks zusammen zwei Rechte betragen [4]). Mit dieser Formulierung weicht allerdings Gratry bedenklich weit von der ursprünglichen Form seines Intuitionismus ab. Die Gottesidee entsteht darnach durch reinste Synthese; sie beweist sich aber durch reinste Analyse: „L'Être — est". Die synthetische Intuition, die bei Gratry sonst immer das Wesen der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis bildete, weicht hier einer analytischen Intuition.

---

[1]) l. c., 378—79.
[2]) l. c., 289.
[3]) l. c., 388 ff.
[4]) l. c.

II.

Analyse und Synthese der Gotteserkenntnis.

Nachdem wir mit Gratry die Genesis der höchsten Idee in ihrem wirklichen Verlaufe erfasst haben, gilt es nun auch, die gewonnene Einsicht näher zu analysieren. In der Bejahung Gottes liegt nämlich nicht bloss die Bejahung eines Seins, sondern zugleich die Bejahung eines bestimmten Seins. Der Vernunft bleibt daher nach der dialektischen Gotteserkenntnis noch die Aufgabe übrig, die Attribute Gottes zum Gegenstande ihrer Untersuchung zu machen. Es genügt nicht, zu wissen, dass Gott ist; es ist ebenso wichtig zu wissen, was Gott ist. Damit tritt aber der Gottesbegriff aus seiner ursprünglichen Unbestimmtheit heraus; er nimmt eine konkrete Gestalt an und gerät dadurch in ein gegensätzliches Verhältnis zu anderen Fassungen der Gottesidee. Bei Gratry erschöpft sich die Darstellung dieses gegensätzlichen Verhältnisses vorzüg-

lich in einer Auseinandersetzung zwischen Theismus und Pantheismus. Die Kritik des Pantheismus bietet ihm eine willkommene Gelegenheit, die positive Analyse seines Gottesbegriffs durch eine negative zu ergänzen, und ist ihm zugleich die Gegenprobe der wahren Gottesidee. Erst die positive und negative Analyse zusammen liefern nach ihm, wie die zwei Seiten einer Medaille, ein vollständiges Bild der Gotteserkenntnis. Damit hält aber Gratry seine Aufgabe nicht für völlig gelöst. Eine Theorie der Gotteserkenntnis, die hier stehen bliebe, hätte die wichtigste Tatsache des religiösen Lebens ignoriert, die Tatsache, dass es eine höhere religiöse Erkenntnis gibt als jene, die mit rein natürlichen Mitteln gewonnen wird. Erst das Christentum hat nach Gratry diese Wahrheit zur vollen Anerkennung gebracht. Es gibt nämlich zwei grundverschiedene Stufen der religiösen Intuition, eine natürliche, welche nur ein indirektes, bildhaftes Schauen Gottes ist, und eine übernatürliche, welche ein Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht ist. Prinzip der letzteren ist aber nicht die Vernunft, sondern der Glaube. Erst dieser ermöglicht die letzte grosse Synthese der Gotterkenntnis, die höchste religiöse Induktion, die uns vom Bild zur Wirklichkeit und vom Schatten zum Leben führt.

1. Die Attribute Gottes.

Zur Eruierung der Attribute Gottes genügt offenbar schon eine bewusste Reflexion über die wissenschaftliche Rechtfertigung der Gotteserkenntnis. Das dialektische Verfahren, welches uns zur Erkenntnis der Existenz Gottes führt, muss also schon die Möglichkeit, dieselben zu bestimmen, in sich einschliessen [1]). Dies wird auch durch die Theologie und Philosophie der Vorzeit in unzweifelhafter Weise bestätigt. Die bekannte „via affirmationis, negationis et supereminentiae" der Väter und Scholastiker ist nämlich nach Gratry nichts anderes als die Anwendung der dialektischen Methode. Sie ist Bejahung der Vollkommenheiten des Endlichen (via affirmationis), Verneinung seiner Grenzen (via negationis) und dadurch unmittelbare, transzendente Steigerung jener Vollkommenheiten ins Unendliche (via supereminentiae). Die dialektische Intuition ist also der vorzüglichste Weg zur Bestimmung der Attribute Gottes [2]).

Dieser Weg ist indessen nicht der einzige. Man kann die göttlichen Attribute nach Gratry auch auf dem Wege der Deduktion ableiten, vorausgesetzt, dass ein erstes Attribut gegeben ist [3]). Zwar führt nur das intuitive Verfahren zu Gott, weil

[1]) Conn. de Dieu, II, 90, 164.

[2]) l. c. I, 329; II, 90.

[3]) l. c. II, 101—102.

sonst kein anderes über die Identität des Endlichen mit sich selber hinausgeht und transzendent ist; hat sich aber einmal der Mensch, vom Endlichen ausgehend, zum Unendlichen erhoben, dann benötigt er zur Erkenntnis der göttlichen Attribute nicht mehr notwendigerweise der Intuition, sondern kann sich ohne Gefahr auch der syllogistischen Methode bedienen. Denn im Unendlichen, in Gott, ist alles identisch, weil er die höchste Einheit ist, und es ist daher möglich, falls ein erstes Attribut Gottes gegeben ist, alle anderen daraus abzuleiten [1]). Nur der Uebergang von einer Sphäre in die andere, vom Endlichen zum Unendlichen und umgekehrt, kann nicht durch ein deduktives Verfahren ermöglicht werden; innerhalb der Sphäre des Unendlichen selbst hingegen besitzt das Identitätsverfahren volle Bewegungsfreiheit. Es zeigt sich auch hier wieder, wie schon öfters, dass es Gratry bei seiner Einengung des Bereiches der syllogistischen Methode vor allem um eine konsequente und scharfe Trennung des Begriffs des Endlichen von dem des Unendlichen zu tun war, und dass er jedem Versuche, beide zu identifizieren, a priori vorbeugen wollte. Das lässt aber auch die Frage, in welchem Sinne Gratry seinen Gottesbegriff aufgefasst wissen will, nicht zweifelhaft erscheinen.

Die Art und Weise nun, wie nach Gratry eine deduktive Analyse aller Attribute Gottes aus einem gegebenen vollzogen werden kann, ist selber wieder eine mehrfache. Man kann zunächst aus dem gegebenen Attribute ein zweites, aus dem zweiten ein drittes usw. ableiten im Sinne einer fortlaufenden Gleichung $a = b = c = d \ldots$ usw.; oder man kann

[1]) l. c., 102.

aus dem ersten Attribute zugleich alle anderen gewinnen, also nicht mehr nach Art einer Perlenschnur von Deduktionen, sondern nach Art eines Strahlenkranzes verschiedener Ableitungen, die von einem gemeinsamen Zentrum ausgehen; endlich kann man beide Möglichkeiten miteinander verbinden [1]). Aus dem Attribute des Seins beispielsweise — das Sein bezeichnet nämlich Gratry in echt ontologistischer Weise als Attribut, — lassen sich alle metaphysischen Attribute Gottes ableiten. Wenn ich einfach und schlechthin „Sein" sage, dann sage ich unbeschränktes und absolutes, grenzenloses und darum unendliches Sein; wenn ich aber unendliches Sein sage, so bezeichne ich damit ein Sein, welches in jeder Hinsicht unendlich ist, also unendlich nach Zeit und Raum, d. h. ewig und unermesslich [2]). In dieser Weise liessen sich durch weitere Deduktionen auch die übrigen Attribute Gottes gewinnen. Würde dies misslingen, so läge die Ursache dafür nur in unserer eigenen beschränkten Geistesverfassung, nicht in einer apriorischen Unmöglichkeit der Deduktion [3]).

Alle so ableitbaren Attribute Gottes werden nun nach Gratry am besten und sachlichsten in drei Gruppen eingeteilt: in metaphysische, intellektuelle und moralische [4]). Man muss sich freilich bei dieser Einteilung bewusst bleiben, dass sie nur eine, wenn auch nicht unbegründete, Abstraktion des Verstandes ist, der in gesonderter Betrachtung heraushebt, was in Gott selbst in unzertrennlicher Identität verknüpft ist. Jede der drei Arten von Attributen

[1]) l. c., 103—104.
[2]) l. c., 102—112.
[3]) l. c., 117.
[4]) l. c., 113.

stellt aber eine gewisse Einheit dar, sagt Gratry; man muss jedoch diese Einheit dreimal nehmen, um die konkrete, wahre Einheit Gottes zu erhalten, gerade so wie in der Mathematik die lineare Einheit, einmal oder zweimal genommen, nur eine Abstraktion ist, hingegen, dreimal genommen, die wahre, konkrete räumliche Grösse darstellt [1]). Die richtige Formel für das Unendliche müsste also, mathematisch ausgedrückt, lauten $\infty \cdot \infty \cdot \infty$, was wiederum ∞ ist, nämlich die Einheit, dreimal mit sich selbst multipliziert [2]). Nach Gratry sind demnach alle jene Theologen und Philosophen im Unrecht, welche nur eine oder zwei Klassen von Attributen in Gott anerkennen. Die Dreiteilung der göttlichen Attribute ist nämlich keine willkürliche, sondern eine in der Realität der Dinge selber begründete. Sie entspricht der bei Pascal so beliebten Einteilung der Wirklichkeit in die drei Welten der Körper, der Geister und der Liebe. Gratry vergleicht sie einerseits mit der Dreiheit der physischen Energien: Kraft, Licht und Wärme, andererseits mit der Dreiheit der psychischen Energien: Dasein, Erkenntnis und Wille, oder: Leben, Licht und Liebe [3]). Die augustinische und dem Mittelalter geläufige Dreiteilung in esse, nosse und velle hat ihm wohl bei dieser Einteilung vor Augen geschwebt. Es ist indessen klar, dass der tiefere Grund derselben in dem dreifachen Schauspiele der Natur selber zu suchen ist: Die metaphysischen Eigenschaften Gottes werden dem Menschen geoffenbart durch die Betrachtung der physischen Körperwelt, die intellektuellen durch die Betrachtung des endlichen Geistes, die moralischen

[1]) l. c., 114.
[2]) l. c., 115.
[3]) l. c.

durch die Betrachtung von Liebe und Freiheit [1]). Wie die drei Welten Pascals nur dann, wenn sie zusammengenommen werden, die konkrete Wirklichkeit ausmachen, so kann auch nur eine Zusammenfassung aller drei Gruppen göttlicher Attribute einen konkreten und fassbaren Gottesbegriff erzeugen und abstrakte Gottesideen wie die naturalistische und pantheistische, die nicht alle Klassen göttlicher Attribute zur Anerkennung bringen, fernhalten. —

Ueber die Attribute Gottes im Einzelnen verbreitet sich Gratry nur wenig und oberflächlich. Die erste Gruppe von Attributen, die metaphysischen Eigenschaften Gottes, wurden bereits früher auf dem Wege der Identität aus dem Begriffe des Seins entwickelt.

Die intellektuellen Attribute leitet Gratry mittelst einer Verbindung der intuitiven und der syllogistischen Methode ab [2]), indem er die metaphysischen Attribute der Einfachheit, Unendlichkeit, Ewigkeit usw. auf die Geistigkeit Gottes, überträgt. Gottes Denken ist demnach einfach, nicht diskursiv; es ist unendlich erhaben über alle Schranken des endlichen Gedankens wie Aufeinanderfolge, Begrenztheit, Veränderlichkeit [3]). Es ist ferner unendlich und umspannt alle wirklichen und möglichen Dinge, also auch das eigene unendliche Selbst. Gott besitzt daher Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein. Gottes Selbstbewusstsein ist einfach, weil Gott selbst einfach ist; aber auch das Weltbewusstsein Gottes ist einfach; denn es ist sicher, dass in Gott eine Vielheit von Ideen existiert, die zwar durch den

---

[1]) l. c., 117.

[2]) l. c., 118 ff.

[3]) l. c. u. Log. I, Errata V.

endlichen Verstand nicht vollständig in ihrer Einheit erfassbar, in Gott hingegen realiter auf ihre Einheit zurückgeführt sind. Gott erkennt nämlich die Dinge nur insofern, als sie ein Ebenbild seines eigenen Wesens sind, und erkennt somit in ihnen sich selbst; in seinem Weltbewusstsein besitzt er somit nach Gratry zugleich sein Selbstbewusstsein, und die Ideen des Weltbewusstseins haben in dem Selbstbewusstsein ihre Einheit, wie die Strahlen eines Lichtpunktes in diesem Lichtpunkte selber, von dem sie ausgehen [1]).

Aehnlich bestimmt Gratry die moralischen Attribute Gottes. Zu ihrer Erkenntnis führt einerseits die dialektisch-intuitive Methode [2]); andererseits vermag aber auch das Identitätsverfahren dieselben abzuleiten. Denn, wenn man das Sein schlechthin bejaht, so lässt diese Bejahung schlechterdings keine Einschränkung mehr zu, und man darf dann die Negation, die doch für das Nichts da ist, nicht mehr in das Sein selbst hineintragen. Man muss es nur einmal wagen, sagt Gratry, die universelle Affirmation voll und ganz festzuhalten, dann anerkennt man von selbst in dem Sein auch die Eigenschaften des moralischen Seins [3]). Dieselben lassen sich am besten in dem Attribute der Vorsehung zusammenfassen [4]). Bezüglich der letzteren lautet nach Gratry die Frage nicht, ob es möglich sei, sie in der Welt zu erkennen, sondern vielmehr, wie es möglich sei, sie darin nicht zu erkennen [5]). Hatte Gratry mit den intellektuellen Attributen Gott Selbstbewusstsein und Persönlich-

[1]) Conn. de Dieu II, 120—21.
[2]) l. c., 123.
[3]) l. c., 122.
[4]) l. c., 123.
[5]) l. c., 124 ff.

keit zugesprochen, so vollzieht er nun mit der Analyse der moralischen Attribute den letzten Schritt zur Erkenntnis der Attribute Gottes und steigt so von der absoluten geistigen zur absoluten ethischen Persönlichkeit Gottes auf. Damit tritt er aber in schärfsten Gegensatz zum Pantheismus und sieht sich so vor die neue Aufgabe gestellt, diesen Gegner zu entwaffnen.

2. Kritik des Pantheismus.

Der Pantheismus ist nach Gratry der Grundirrtum der modernen Zeit. In seinem markantesten und einflussreichsten Repräsentanten, in Hegel, sucht Gratry diesen gefährlichen Gegner zu treffen. Insofern nämlich dieser Philosoph nach ihm der einzige ist, der den pantheistischen Irrtum in konsequenter und lückenloser Weise zum System erhob, bedeutet ihm eine Widerlegung Hegels zugleich eine Widerlegung der Grundlagen des Pantheismus überhaupt. Die Kritik vollzieht Gratry mit schonungsloser Schärfe und Rücksichtslosigkeit, und er ist in der masslosen Form, die vor persönlichen Angriffen nicht zurückschreckt, nur noch von Schopenhauer übertroffen worden, dessen Lexikon von Schimpfwörtern gegen Hegel allerdings unüberbietbar sein dürfte. Im Interesse einer sachlichen Darstellung der Stellung Gratrys zu Hegel und zum Pantheismus müssen wir indessen auf die Wiedergabe einer solchen Blütenlese verzichten.

Eine der Hauptquellen des hegelschen Pantheismus liegt nach Gratry in der falschen Auffassung des Begriffes der Realität im allgemeinen und des allerrealsten Wesens im besonderen. Indem die rationale Theologie der alten Metaphysik „sich daran begab", sagt Hegel, „die Vorstellung von Gott durch das Denken zu bestimmen, so ergab sich als Begriff Gottes nur das Abstraktum von Positivität oder Realität überhaupt, mit Ausschluss der Negation, und Gott wurde demgemäss definiert als das allerrealste Wesen. Nun ist aber leicht einzusehen, dass dieses allerrealste Wesen dadurch, dass die Negation von demselben ausgeschlossen wird, gerade das Gegenteil von dem ist, was es sein soll, und was der Verstand an ihm zu haben meint. Anstatt das Reichste nnd schlechthin Erfüllte zu sein, ist dasselbe, um seiner abstrakten Auffassung willen, vielmehr das Allerärmste und schlechthin Leere. Das Gemüt verlangt mit Recht einen konkreten Inhalt; ein solcher ist aber nur dadurch vorhanden, dass er die Bestimmtheit, d. h. die Negation in sich enthält. Wird der Begriff Gottes bloss als der des abstrakten oder allerrealsten Wesens aufgefasst, so wird Gott dadurch für uns zu einem blossen Jenseits, und von einer Erkenntnis desselben kann dann weiter nicht die Rede sein, denn wo keine Bestimmtheit ist, da ist auch keine Erkenntnis möglich" [1]).

So kurz hier Hegel seine Anschauungen über den Gottesbegriff zusammenfasst, so kurz und prägnant lautet auch die Antwort Gratry's. Hegel betrachtet die Negation als zum Wesen der Bestimmung und

[1]) Hegel, W. W. 2. A. Bd. VI (Enzyklop.). S. 75; zit. bei Gratry, Log. I, 187 u. 189.

somit auch der Realität gehörend, und hierin liegt der Irrtum in seiner Auffassung des Realen und Konkreten. Denn eine Negation oder ein Nichtseiendes kann nicht zum Wesen der Realität oder des Seienden gehören. Der zweite Irrtum Hegels besteht darin, dass das Endliche als ein zur Bestimmung und Begrenzung gelangtes Unendliches betrachtet wird, dass somit das abstrakte Unendliche als unbestimmt, das Unendliche in seiner Realität und Konkretheit hingegen als das Endliche erscheint. Darin ist aber bereits das Grunddogma des Pantheismus zum Ausdruck gebracht: die Identität des Endlichen und Unendlichen, Gottes und der Welt [1]).

Dass eine solche Auffassung aber in schärfstem Widerspruch steht zur theistischen Lehre von der Persönlichkeit Gottes, ist einleuchtend. Der Pantheismus will Gott Selbstbewusstsein und Persönlichkeit absprechen, weil die Selbstbestimmung, welche das Wesentliche der Persönlichkeit ausmache, notwendigerweise eine Beschränkung und Verendlichung des absoluten, unendlichen Seins einschliesse. Mit dieser Kritik der Persönlichkeit Gottes vollzieht indessen der Pantheismus ganz unbewusst eine Kritik des eigenen Standpunktes; denn er nimmt ein Bestimmungsloses, Leeres und Undefinierbares als letztes Prinzip der Wirklichkeit an, ein Prinzip, das in seiner Inhaltlosigkeit eher an das Nichts grenzt wie an das Sein, während doch umgekehrt die Bestimmung nicht eine Begrenzung, sondern eine Bejahung ist und als unendliche Bejahung allein das unendliche Sein darstellen kann [2]). Nicht

---

[1]) Log. I, 188 ff.

[2]) Lettre à M. Vacherot, 136—37.

der Theismus, sondern der Pantheismus entkleidet somit Gott seiner Absolutheit und Unendlichkeit [1]).

Aber noch aus einem anderen Grunde bedeutet der pantheistische Gottesbegriff eine Verendlichung des Absoluten und sinkt darum gegenüber der theistischen Gottesidee auf die Stufe des Fetischismus herab [2]). Nach dem Pantheismus sind nämlich Gott und Welt wesensidentisch: Gott ist das Ideal der Welt, und die Welt die Realität Gottes [3]). Eine und dieselbe Substanz ist also nach dem Pantheismus Gott und die Welt, jenachdem man sich auf den Standpunkt der Abstraktion oder der Realität stellt. Damit wird aber der Begriff des Unendlichen zum Begriffe des Endlichen herabgedrückt; denn eine und dieselbe Sache kann nicht in einer Hinsicht endlich und in anderer unendlich sein. Wie man vielmehr aus einem unendlichen Attribute alle anderen ableiten kann, so ist auch nach Gratry, was in einer Beziehung unendlich ist, unendlich in jeder Beziehung; was hingegen in einem einzigen Momente als endlich sich erweist, ist durchwegs endlich [4]). Es kann daher nach Gratry nur ein wirklich Unendliches geben, das in jeder Hinsicht unendlich ist, und dieses Unendliche ist nur denkbar als ein von der Welt wesensverschiedener transzendenter Gott, als Gott des Theismus.

Aus dem bisher Gesagten ist bereits ersichtlich, dass der Pantheist und der Theist oder, wie Gratry sich ausdrückt, der Sophist und der Philosoph, bei ihren Ableitungen in entgegengesetzter Rich-

---

[1]) l. c.
[2]) Log. I, 264—265.
[3]) Lettres sur la rel., 103.
[4]) Log. II, 149—150.

tung sich bewegen. Auch der Pantheismus hat nämlich seine eigentümliche Dialektik; in der Dialektik Hegels findet sie ihre vollkommenste Verwirklichung. Der wesentliche Charakter und eigentliche Fehler dieser Methode besteht darin, dass sie eine Umkehrung der wahren Dialektik darstellt. Um dies völlig zu erfassen, müssen wir uns der Hegelschen Theorie über das Zustandekommen des bestimmten, qualitativen Charakters des Seins erinnern. Hegel stützt sich, wie wir sahen, auf den Satz Spinozas: omnis determinatio est negatio. Uebersetzt man diesen Satz im Sinne Hegels, so ist determinatio in der Bedeutung von Eigenschaft wiederzugeben. „Wer wird aber zugeben", sagt Gratry, „dass jede Eigenschaft eine Negation ist? (Qui admettra ceci: Toute qualité est negation?) Sind etwa Schönheit, Güte, Gerechtigkeit und Stärke Verneinungen? Keineswegs; diese Eigenschaften sind vielmehr Bejahungen, absolute Bejahungen, wenn es sich um Gott, und relative Bejahungen, wenn es sich um die Kreaturen handelt, jedenfalls aber Bejahungen" [1]).

Der Pantheist stellt sich das reine Sein vor nach Art eines leeren und unbegrenzten Raumes, als ein Sein, das mit dem Nichts identisch ist, das weder Leben noch Eigenschaften besitzt [2]). Man zeichne Figuren in den Raum hinein, dann entstehen erst die Bestimmungen und Qualitäten. In diesem Sinne stellen sich nun Hegel und Spinoza die Kreaturen als Einschränkungen und Begrenzungen des an sich unbestimmten und unbegrenzten göttlichen Seins vor: „comme des circonscriptions particulières tracées dans

[1]) Log. I, 203 f.
[2]) l. c., 205.

l'être indéfini de Dieu“ [1]). Um also zum Urgrund aller Dinge vorzudringen, genügt es nach den Pantheisten, alle Besonderungen und Begrenzungen fallen zu lassen [2]), d. h. die Eigenschaften in ihrer Konkretheit und Realität aufzuheben. Das ist aber gerade die Umkehrung des dialektischen Verfahrens: „c'est précisément le procédé principal de la raison appliqué à rebours“ [3]). Hegel geht also nicht von einer beschränkten Eigenschaft aus, um deren Grenzen zu verwischen und ihr Wesen im Unendlichen zu bejahen; er leugnet im Gegenteil das Qualitative der Eigenschaften [4]). Während nach Gratry die wahre Dialektik darin besteht, die positive Eigenschaft ins Unendliche zu steigern unter Weglassung ihrer Grenzen, besteht die Dialektik des Pantheismus darin, die Grenze als die eigentliche Eigenschaft ins Unendliche zu erweitern unter Eliminierung der positiven Qualität. Indem so die wahre Dialektik zu einem konkreten und inhaltsreichen absoluten Sein aufsteigt, steigt die falsche Dialektik des Pantheismus zu einem abstrakten, in-

[1]) l. c.

[2]) nach Art der platonischen Generalisation, welche überall das Generelle, allen Dingen Gemeinsame sucht, und, indem sie so das Spezifische immer mehr tilgt, die Merkmale des Seins verringert und schliesslich beim abstrakten Begriff des allgemeinen, inhaltsleeren Seins endet. Demgegenüber eliminiert die platonische Dialektik nur die Grenzen der Eigenschaften und steigert somit die Eigenschaften des Seins bis zum Begriff des absolut vollkommenen Seins, welche Idee die inhaltsreichste ist. — vgl. P. Janet „La dialectique de Platon“, p. 164 f. Wie Gratry seine Theorie der Dialektik an der platonischen Dialektik orientiert, so sucht er für das umgekehrte Verfahren, die platonische Generalisation, — mit Unrecht, — einen Vertreter in Hegel.

[3]) Log. I, 206.

[4]) l. c.

haltsleeren und unbestimmten Sein herab. Letzteres ist aber gerade wegen seiner Inhaltsleere mit dem Nichtsein identisch. So gelangt am Ende der Pantheist konsequenterweise dazu, mit Hegel das absolute Nichts und das absolute Sein zu identifizieren [1]).

Solche Widersprüche sind indessen nach Gratry nicht bloss unfreiwillige Konsequenzen pantheistischer Lehren, sondern im tiefsten Wesen der pantheistischen Logik selber begründet. Der Pantheismus beruht nämlich nicht bloss auf einer verkehrten Dialektik, also auf einer unrichtigen Anwendung des Hauptverfahrens der Vernunft, ein weiterer und ebenso grosser Fehler besteht vielmehr darin, dass er auch die zweite Erkenntnisfunktion, das Identitätsverfahren, einseitig und unrichtig ausübt. Auch hierin stellt sein Verfahren ein getreues Zerrbild der wahren Methode dar. Das einseitige syllogistische Denken ist nämlich nach Gratry von jeher die Methode jener Sophisten und gedankenarmen Geister gewesen, die einer höheren Ideenerkenntnis unfähig waren [2]); noch mehr treiben die Pantheisten diese Methode auf die Spitze und suchen sich durch dieselbe den Beweis für ihre unrichtigen Behauptungen zu erzwingen. Warum identifiziert der Pantheist das Unendliche und das Endliche, wenn nicht deshalb, weil er meint, das eine aus dem anderen auf dem Wege der Identität ableiten zu können? Statt das syllogistische Prinzip nur für die Welt des Endlichen auf der einen und für die Welt des Unendlichen auf der anderen Seite gelten zu lassen, wenden die Pantheisten dasselbe auf Alles,

[1]) Conn. de Dieu II, 159. — Hegel, Logik § 88.
[2]) Conn. de Dieu II, 102.

Gott und Welt, zugleich an und wähnen, mittelst desselben beide Sphären verbinden zu können [1]). Sie bedienen sich in einseitiger Weise der Syllogismen, um die Identität von Gott und Welt darzutun, und, um die Alleinberechtigung des Syllogismus zu beweisen, stützen sie sich umgekehrt auf die Identität von Gott und Welt, wonach man dann leicht von einer zur anderen Sphäre übergehen kann. Dabei vergisst aber der Pantheismus, nachzuweisen, dass wirklich alle Dinge auch innerhalb der blossen Erscheinungswelt auf die Identität zurückgeführt werden können [2]). Dieser Nachweis wird ihm aber und kann ihm niemals gelingen, solange es in der Mathematik und in der Metaphysik inkommensurable Grössen gibt, solange es unmöglich ist, das Verhältnis des Durchmessers zum Kreise vollständig und nicht bloss annähernd auf eine Einheit zu bringen [3]). Noch viel weniger ist es dann möglich, das Unendliche und das Endliche auf eine gemeinsame Formel zurückzuführen.

Um die Identität zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen herzustellen, muss schliesslich der Pantheismus das Identitätsverfahren selber aufheben; denn die einseitige Anwendung der syllogistischen Methode vernichtet zuletzt sich selbst. Um keinen geringeren Preis als um den der Leugnung des Gesetzes vom Widerspruch, also des fundamentalsten logischen Denkgesetzes, kann die Identität von Gott und Welt nach Gratry erkauft werden. Wenn nämlich Gott und Welt identisch sind, dann müssen schliesslich auch

[1]) l. c., 102—103.

[2]) Les Soph. 227.

[3]) l. c., 253—54. — Die Zahl $\pi = 3,14159\ldots$ stellt nämlich eine bloss annähernd bestimmbare, inkommensurable Grösse dar.

alle Eigenschaften identisch sein; dann ist im Grunde alles eins [1]). Dies führt aber von selber zur Theorie der Identität des Nichtidentischen, zu jener Logik Hegels, nach der die Position und die Negation gleich wahr, Sein und Nichtsein dasselbe sind. „Um das Prinzip der absoluten Identität aufzustellen", sagt Gratry, „leugnet Hegel das Prinzip des Widerspruchs [2]); dann ist allerdings alles identisch, dann gibt es nur eine Substanz. Alles ist Gott, und nichts ist Gott; der Pantheismus und der Atheismus kommen in einer Geburt zur Welt". „Il nie le principe de contradiction pour établir le principe de l'identité absolue.... Alors tout est même chose; il n'y a qu'une substance; tout est Dieu, rien n'est Dieu. Le panthéisme est établi, et l'athéisme du même coup" [3]).

Vergeblich sucht Hegel seine Identitätslogik durch das principium tertii intervenientis zu stützen.

---

[1]) Les Soph. 231 ff.

[2]) Gratry sucht für die Behauptung, dass Hegel das Gesetz des Widerspruchs geleugnet habe, den Beweis zu liefern, indem er die verschiedensten, scheinbar gegensätzlichen Behauptungen Hegels aufzählt. Er hat offenbar Hegel falsch verstanden. Hegels Dialektik soll im Grunde nur einen „sukzessiven Fortgang von der Abstraktheit zur Konkretheit" darstellen. vgl. Stöckl „Gesch. d. Phil.", 753. Hegels Voraussetzung war der Gedanke, dass das Wirkliche in seiner Konkretheit nur zustande komme durch Bejahung und Verneinung zugleich. Nur durch das Zusammentreffen der Gegensätze entsteht die konkrete Wirklichkeit. Hegel wollte nicht das Gesetz des Widerspruchs leugnen, sondern nur die relative Berechtigung der Gegensätze hervorheben. Diesen Gedanken (in spezieller Anwendung auf die Gotteserkenntnis) hat übrigens Hegel ganz deutlich ausgesprochen in dem auch bei Gratry zitierten und früher erwähnten Ausspruch. vgl. Log. I, 189 Anm.; — Hegel, W. W. VI, 77.

[3]) Log. I, 124.

„Der Satz vom Widerspruch", sagt Hegel, „ist so formuliert worden: »Von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das eine zu, und es gibt kein drittes«. Dieser Satz des ausgeschlossenen Dritten, die eigentümliche Gedankenlosigkeit der Abstraktion, ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will, und, indem er dies tut, denselben begeht. A soll entweder + A oder — A sein; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, das weder + noch — ist, und das ebenso wohl auch als + A und als — A gesetzt ist" [1]). Gratry erblickt in diesem Beweisversuche nur ein missglücktes Stück mathematischer Taschenspielerkunst. Hegel hätte wissen müssen, dass in der Mathematik A immer als + A genommen wird. Aber abgesehen von dieser mathematischen Richtigstellung versuche man es einmal, mit dem Subjekte „Gott" und dem Prädikate „gut" drei Sätze im Sinne Hegels zu bilden, und man wird einsehen, dass es zwischen den Prädikaten + A und — A und zwischen den Sätzen „Gott ist gut" und „Gott ist nicht gut" kein Drittes mehr gibt [2]). Nach Hegel würde das tertium interveniens lauten: „Gott ist gut und nicht gut". Der „Sophist" sieht aber nicht, dass dieser dritte Satz nicht ein

[1]) W. W. VI, 238. — Zit. bei Gratry Log. I, 146—147. Der Sinn der dunklen Ausführung kann nach dem Ganzen der Hegelschen Philosophie nur so verstanden werden, dass das Gesetz des Widerspruchs nach Hegel bloss ein Gesetz des abstrakten Verstandes, nicht aber der konkreten Entfaltung der Begriffe in der Dialektik des Denkens ist. Hier ist vielmehr der Widerspruch das treibende Motiv. Das tritt nach Hegel selbst in der Formulierung des Satzes vom Widerspruch zu Tage, in welchem doch gerade der Widerspruch als reale Wirklichkeit beseitigt werden sollte.

[2]) Log. I, 147—148.

Satz ist, sondern zwei Sätze, die man der Kürze halber ohne Wiederholung des Subjekts in Verbindung miteinander ausspricht. Es sind zwei kontradiktorische Sätze, zwischen die schlechterdings gar nichts in die Mitte getreten ist. Der eine bleibt nach wie vor absolut wahr; der andere absolut falsch, genau so, wie wenn ich sagen würde: Das Dreieck hat drei Seiten und nicht drei Seiten [1]).

Aristoteles hat übrigens nach Gratry [2]) bereits das Prinzip des dazwischentretenden Dritten — εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως [3]) — gekannt und widerlegt. „Wenn die widersprechenden Aussagen von einem und demselben insgesamt wahr wären", sagt er, „so müsste offenbar alles eins sein. Ein Dreiruderer, ein Mensch und eine Wand müssten dasselbe sein" [4]). Auch der Evolutionismus, auf den die Vereinigung solcher Gegensätze hinausläuft, ist nach Aristoteles ungerechtfertigt. Denn, „wenn man annimmt, dass etwas zugleich sei und nicht sei, so muss man auch annehmen, dass alles eher in Stillstand, als in Bewegung sei; denn es lässt sich nicht denken, in was ein Ding sich verändern sollte; alles ist ja schon alles" [5]).

Indem sich Gratry dieser Kritik des Aristoteles anschliesst, greift er den modernen Pantheismus an seiner wundesten Stelle an. Die Theorie von der absoluten Indifferenz der Gegensätze, aus der sich alles entfaltet und zu der alles zurückströmt, die Indifferenz des + A und — A im A, worauf die metaphysische Auffassung des Weltprozesses nach dem

[1]) l. c., 151.
[2]) l. c., 158 ff.
[3]) Metaph., l. IV., cap. 7.
[4]) l. c., cap. 4.
[5]) l. c., cap. 5.

modernen Pantheismus beruht, ist nämlich nach Gratry nichts anderes als ein Tummelplatz von Widersprüchen, mit denen der Pantheismus nicht fertig wird, und die er dann gewaltsam zu einer metaphysischen Einheit zusammenknüpfen will. Der all- eine Weltgrund des Pantheismus wäre, im Sinne Gratrys und mit den Worten Hegels ausgedrückt, „die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind". Eine nicht geringere Schwierigkeit erblickt Gratry alsdann in dem Probleme des modernen Pantheismus, die Weltentwicklung zu erklären. Fichtes rätselhafter „Anstoss", Schellings mystischer „Abfall", seine im Anschluss an Böhme entwickelte Theorie der „Selbstentzweiung des Absoluten" und alle ähnlichen Versuche, den Weltprozess zu erklären, müssen nach der Kritik Gratrys als unbegründet und ungerechtfertigt erscheinen, da nicht einzusehen ist, warum und wie die Gegensätze aus ihrer Indifferenz heraustreten sollen und nicht besser in ewiger Ruhe verbleiben. Somit lässt sich aus der verkehrten und einseitigen Identitätslogik des Pantheismus nicht einmal soviel gewinnen, dass damit die Wirklichkeit und das Werden erklärt würden. Das Geschäft deckt die Kosten nicht. Denn nur durch die Preisgabe der beiden logischen Grundgesetze des Denkens ist dasselbe möglich, in seiner Wirklichkeit selber aber widerspruchsvoll [1]). —

Der Pantheismus hat indessen seine Wurzeln nicht bloss im Intellekt, sondern auch im Herzen; er ist nicht bloss auf eine falsche Verstandes-, sondern auch auf eine falsche Willensdialektik zurückzuführen; denn es besteht auch in Bezug auf den Irrtum ein genauer Parallelismus zwischen der

[1]) Log. I, 121.

Welt des Erkennens und der Welt des Wollens. Jedes Menschenherz und jeder Geist, besonders der denkende Geist, trägt nach Gratry beständig einen versteckten Keim des Pantheismus in sich. Der Egoismus, der für den Willen ist, was der Syllogismus für den Verstand, nämlich blosses Identitätsverfahren, dieser möchte das Ich zum Zentrum und Prinzip aller Dinge machen. Der Mensch möchte identisch sein mit Gott: hier fliesst der lebendige Quell des Pantheismus [1]). Der Pantheist gleicht dem falschen Mystiker, mit dem er geistesverwandt ist, der Gott nicht um Gottes willen, sondern um des eigenen Ichs willen sucht, der Gott zu sich herabzieht und zu egoistischem Genusse gleichsam in seine Sinne herabsteigen lässt, der seinen Leidenschaften freien Lauf lässt unter dem Vorwande, das Gott alles, und der Mensch nichts sei. Der falsche Mystiker und der Pantheist missbrauchen somit den göttlichen Sinn der Seele und setzen alles, was existiert, um eine Stufe herunter: Das Unendliche machen sie zum Endlichen, Gott zum Menschen, den Menschen zur unfreien Erscheinung Gottes, zum Nichts [2]).

Der Pantheismus ist indessen nach Gratry nicht bloss die Folge einer solchen verkehrten Willensrichtung; er ist, was noch schlimmer ist, zugleich deren geistige Ursache [3]). Wenn nämlich in der Seinsordnung alles identisch ist, wie kann es dann in der moralischen Ordnung Gegensätze geben? Der Pantheismus ist daher in gleicher Weise die Ursache des Irrtums und der Sünde [4]). Er überträgt seine verkehrte Verstandesdialektik auch auf den

[1]) Log. I, 235.
[2]) Conn. de l'âme, I, 235—36.
[3]) Log. I, 230—31.
[4]) l. c.

Willen: Statt zum wahrhaft Unendlichen aufzusteigen, lässt er das Unendliche zum Endlichen herabsteigen. Indem er sodann die Identitätsmethode auf den Willen überträgt, erklärt er Gutes und Böses für gleichberechtigt und vernichtet so den absoluten Charakter des Sittengesetzes.

Vom Pantheismus zum Atheismus ist daher kein grosser Schritt mehr. Der erstere ist nach Gratry nur eine Vorstufe zum letzteren; den Pantheisten Hegel bezeichnet Gratry geradezu auch als den klassischen Repräsentanten des Atheismus [1]). Auch der Atheismus ist eine Krankheit der Seele, bevor er ein Irrtum des Geistes ist [2]), und geht auf eine freie Tat des Willens zurück [3]). Wie der Pantheismus auf einer verkehrten Verstandes- und Willensdialektik beruht, so in gleicher Weise der Atheismus; beide stellen demnach im wesentlichen eine und dieselbe Geistesverirrung dar. Der Atheist steigt auf der Stufenleiter des Seins immer tiefer hinab und bekennt sich zum Nichtsein, indem er den widerspruchvollsten aller Sätze ausspricht: „Das Sein ist nicht“ [4]); er verkehrt also wie der Pantheist das dialektische Verfahren in sein Gegenteil und leugnet das Identitätsgesetz.

So gibt es also in Bezug auf das religiöse Problem eigentlich nur zwei Klassen von Menschen: Sophisten, zu denen Gratry die Pantheisten und Atheisten rechnet, und Philosophen. Beide, der Philosoph und der Sophist gehen nach einem Ausspruche Leibnizens entgegengesetzte Wege. Der eine strebt dem Sein, der

[1]) Conn. de Dieu II, 159.
[2]) l. c., 158.
[3]) l. c., 150, 153 u. a.
[4]) l. c., 156 f.

andere dem Nichts zu, und während der Philosoph geblendet wird durch die Lichtfülle seines Objektes, wird der Sophist im Gegenteil von der Finsternis des seinigen blind gemacht [1]).

Mit der Kritik des Pantheismus ist im wesentlichen die negative Analyse der Gotteserkenntnis als abgeschlossen zu betrachten. Noch wäre freilich in Kürze jener Probleme zu gedenken, welche die Bejahung des Unendlichen allzeit für den menschlichen Verstand mit sich brachte. Waren doch von jeher die persönlichen Attribute Gottes zugleich der Grund vieler rätselhafter Fragen, welche den Glauben der Menschheit an die göttliche Persönlichkeit erschwerten. Das Problem der Schöpfung bleibt für den menschlichen Geist ewig dunkel, und man kann sogar nachweisen, dass dies in der Natur der menschlichen Erkenntnis liegen muss. Denn die Frage nach der Schöpfung der Welt aus Nichts enthält die weitere Frage nach dem Verhältnis der Welt zu Gott, und vor diesem rätselhaften, nicht mehr auf die Identität zurückführbaren Verhältnisse bleibt die Vernunft ratlos stehen. Man frage einen Mathematiker, welches das Verhältnis einer endlichen zu einer unendlichen Grösse ist, und er wird antworten: Dieses Verhältnis ist gleich Null, d. h. es kann durch keine endliche Einheit ausgedrückt werden; es besteht also im Unendlichen [2]). Man frage aber denselben Mathematiker, was $\infty \cdot 0$ sei, und er wird antworten: jede beliebige endliche Zahl. Das ist nun aber gerade die symbolische Formel für die unendliche Schöpferkraft, welche aus Nichts Etwas, eine ganze Welt hervorbringt [3]).

[1]) l. c., 157—158.

[2]) Log. I, 83.

[3]) Conn. de Dieu, II, 112; Lettres sur la rel., 277.

Das Verhältnis der unendlichen Attribute Gottes zu den endlichen Dingen kann also wohl veranschaulicht werden, ist aber in Wirklichkeit ein Geheimnis, das man auch mit der schärfsten Logik nicht zu ergründen vermag.

Aehnlich verhält es sich auch mit der Frage nach der Vereinbarkeit des Vorherwissens Gottes mit der Willensfreiheit des Menschen [1]). Die Lösung dieses Problems anstreben, hiesse nach Gratry das gemeinsame Mass zweier Grössen aufsuchen, von denen eine unermesslich ist. Die beiden obigen Begriffe haben nämlich bloss im Unendlichen eine Beziehung, ihr Verhältnis existiert in Gott, wie auch in der Mathematik ∞, durch eine beliebige endliche Zahl dividiert, immer ∞ bleibt. In Wirklichkeit gibt es also bloss im unendlichen Geiste Gottes eine Lösung des Problems, nicht aber im endlichen Menschengeiste [2]).

Dasselbe gilt von allen ähnlichen Problemen, wie: Einheit und Vielheit, Materie und Geist, Ewigkeit und Bewegung, Gnade und Freiheit [3]). Solche Probleme können ihrer Natur entsprechend niemals ergründet werden, solange man einerseits mit dem Theismus an der Unendlichkeit und Transzendenz Gottes festhält und andererseits sich der Schranken der natürlichen Vernunft bewusst bleibt.

---

[1]) Conn. de l'âme, I, 370 ff.

[2]) l. c., 374.

[3]) Log. I, 82.

3. Die Stufen der Intuition.

Eine Theorie über die Genesis der Gotteserkenntnis, verbunden mit einer wissenschaftlichen Analyse derselben, kann das Wesen der Religion nicht so erschöpfend zur Darstellung bringen, dass nicht ein Rest religiöser Betätigung jenseits von aller Analyse übrig bliebe. Die Religion schliesst nämlich alle religiösen Einzelerlebnisse und -erkenntnisse so zur Einheit zusammen, dass sie aus ihrer Vereinzelung heraustreten und durch ihre Verarbeitung in einer neuen, höheren Lebenswirklichkeit zur organischen Synthese gelangen. Es bleibt somit der religiösen Erkenntnistheorie noch als letzte Aufgabe übrig, zu zeigen, wie die Synthese der Gotteserkenntnis mit dem Leben sich vollzieht.

Diese Synthese kann vorerst nur darin bestehen, dass die Religion aus der Peripherie in das Zentrum des Lebens eindringe, sich als weltverklärender und lebensgestaltender Faktor erweise, und so im Geistesleben die beherrschende Stellung gewinne, die ihr gebührt. Religiöse Konzentration und Verinnerlichung des Lebens müssen ihre ewigen und unveräusserlichen Programmpunkte bilden. Die zentrale Stellung innerhalb des Lebens ist ihr aber nur dadurch gesichert, dass sie aus der innersten Natur des menschlichen Wesens heraus mit ursprünglicher Kraft nach Entfaltung ringt. Für den Ontologisten Gratry ist es

eine selbstverständliche Tatsache, dass jede, auch die geringste Lebenskraft und Daseinsäusserung von selbst zur religiösen Gesinnung hindränge. Wie sich von dem ärmsten Sein der Wirklichkeit aus ein überzeugender Beweis für das Dasein Gottes gewinnen lässt [1]), so versetzt auch der schwächste Eindruck, den die Welt in uns zurücklässt, die religiös besaiteten Teile unserer Seele in Mitschwingung [2]); ja, der natürliche Verlauf jeder Empfindung führt, wenn er nicht durch eine verkehrte Willensrichtung alteriert wird, unmittelbar zu Gott hin [3]). Nichts ist daher natürlicher, als dass wir in allen Dingen Gott erkennen oder besser alle Dinge im Lichte Gottes. Die Verklärung der Natur im Lichte der Sonne ist nach Gratry das richtige Bild für diesen Zustand religiöser Erleuchtung des Geisteslebens [4]). Nur die Gewohnheit des stetig Wiederkehrenden kann diese religiöse Stimmung herabsetzen. So kommt es, dass die uns unmittelbar umgebende Natur ihren Reiz oft verliert. Zwar ist auch in ihr Gott immer zugegen, aber wir sind ihm zu nahe, um ihn zu erkennen; die Erde hat durch die Gewohnheit ihren Reiz verloren und spricht nicht mehr zu uns. Aber wenn wir etwa an andere Welten und deren Bewohner denken, leben Vernunft und Glaube wieder in uns auf, und die Seele gewinnt ihre ganze Schwungkraft und Begeisterung wieder [5]). Es ist, als ob Gott das Medium wäre, in dem die Geister einer Welt mit denen der anderen verkehren, in dem sie sich bewegen, durch das sie

[1]) Conn. de Dieu II, 164.
[2]) l. c., 165.
[3]) l. c., 165—166.
[4]) Log. I, 33—34.
[5]) Lettres sur la rel., 310.

reden und sich zurufen; es ist, als ob uns mit dem Lichte mancher Sterne, welches uns erst nach Jahrtausenden erreicht, zugleich das Licht der Geister, die Wärme der Herzen und die Vibrationen der Willen übermittelt würden [1]). In der natürlichen, durch die Gewohnheit noch nicht abgestumpften Betrachtung der Wirklichkeit kommt also schon von selbst der Trieb zur Geltung, alles in ein religiöses Licht zu rücken. Die natürliche Weltanschauung tendiert unwillkürlich zur religiösen Weltanschauung hin, das Wirklichkeitsgefühl drängt zum Gottesgefühl, das Leben zum religiösen Erlebnis weiter.

Der dunkle Drang nach Religion ist aber noch nicht das religiöse Erlebnis. Oft genug ist dieser Zustand für den Menschen eine Art geistiger Verbannung, in der er die Wahrheit wie einen kalten, von ferne funkelnden Stern sieht [2]), eine Stufe, die uns Gott mehr durch das Bedürfnis nach ihm als durch seinen Besitz näher bringt [3]). Es ist dies indessen immerhin eine Vorbereitung auf die Wahrheit; der religiöse Trieb muss nur eine universalistische, das ganze Leben beherrschende Richtung einschlagen. Die ewige Wahrheit ist nicht ein lebensfremdes, unerreichbares Ideal, zu dem wir sehnsüchtig emporblicken, sondern das Licht, in dem wir die gesamte Wirklichkeit schauen. Es gilt daher, den kategorischen Imperativ des religiösen Lebens in die Tat umzusetzen, die Weltanschauung im Gottesglauben zu höherer und edlerer Gestaltung heraufzuführen. „Il faut prendre chaque chose religieusement", sagt Gratry, „aller de tout à Dieu, puisqu'il est le sens de toutes les choses,

[1]) l. c., 313.

[2]) Conn. de Dieu II, 178.

[3]) l. c., 178—79.

et la lumière où nous voyons tout ce qui est visible“ [1]). Die Erfüllung dieser Forderung umfasst ein höheres Lebensziel und einen tieferen Lebensinhalt; sie bringt die höchste Idee mit der Wirklichkeit in lebendigen Zusammenhang und verwirklicht so die organische Synthese der Gotteserkenntnis mit dem Leben.

Es ist dies indessen noch nicht die höchste Stufe, zu der die religiöse Weltanschauung sich erheben kann, noch nicht die höchste Synthese der religiösen Erkenntnis; sie bedeutet bloss eine Erneuerung des Lebens durch die höchste Idee, aber nicht durch die höchste Wirklichkeit. Das höchste Ziel der religiösen Erkenntnis besteht darin, die Idee mit der Wirklichkeit zu verknüpfen, in der Idee nicht bloss ein Bild von der Wirklichkeit, sondern diese selber zu erfassen. Es gibt dementsprechend nach Gratry zwei grundverschiedene Stufen der religiösen Erkenntnis: „deux degrés de l'intelligible divin“ [2]). Man kann Gott indirekt durch das Licht der Vernunft schauen, indem man ihn in seinen Wirkungen erkennt; man kann ihn aber auch direkt schauen, wie er ist, im Lichte des Glaubens [3]). Es sind das jene beiden Stufen des Intelligiblen, welche Plato zuerst in seine philosophischen Erörterungen einführte [4]). „L'un de ces deux degrés“, sagt Gratry, „est la vue des vérités absolues et nécessaires, telles que Dieu les imprime dans notre raison naturelle et qui la constituent; tandisque l'autre est la vue directe, immédiate de la source qui fait briller en nous ces vérités, c'est-à-dire de Dieu, contemplé, non plus dans

[1]) Log. I, 53.
[2]) Conn. de Dieu II, 171 ff.
[3]) l. c. II, 193 ff.; Log. II, 200 ff.
[4]) Conn. de Dieu I, 101 ff.

un miroir, mais en lui-même“ [1]). Auf der einen Stufe sehen wir, wie der h. Augustinus sagt, das „lumen illuminatum“, auf der anderen das „lumen illuminans“ [2]).

Die natürliche Gottesanschauung gewinnt der Mensch, indem er die Welt betrachtet und in ihr Gott erkennt. Zu einer direkten Gottesanschauung kann sich der Mensch mit der blossen Vernunft nicht erheben; er sieht Gott bloss durch das Medium der Geschöpfe, erkennt bloss in den Wirkungen den Wirkenden, sieht Gott bloss, indem er die Welt sieht, in der Welt; aber er sieht Gott nicht, wie er ist, abgesehen von seinen Wirkungen [3]). Die natürliche Gottesanschauung gleicht darum dem Anblick der Gegenstände auf der Erde, die wir im Lichte der Sonne erkennen; wir sehen an den Dingen Licht und Schatten verteilt und schliessen daraus auf eine Lichtquelle, welche die Ursache dieser Wirkungen ist [4]). Der Blick der Seele ist also nicht gegen das grosse Licht gekehrt, welches sich im Mittelpunkt der Seele befindet, und das Gott ist, sondern vielmehr dem Widerscheine dieses Lichtes in der Seele zugewandt oder dem noch schwächeren und diffuseren Widerscheine des göttlichen Lichtes in der Aussenwelt [5]). Trotzdem nun aber die natürliche Gotteserkenntnis spekulativer und indirekter Natur ist, so ist sie darum doch intuitiv, d. h. eine wahre und klare Anschauung Gottes [6]). Wie wir die Welt sehen, ohne sie darum zu durchdringen oder zu begreifen, ebenso schauen

[1]) l. c. II, 193.
[2]) l. c. 206 f.
[3]) l. c. 310; Log. II, 238.
[4]) Conn. de Dieu, II, 203, 209 u. a.
[5]) Conn. de l'âme I, 335.
[6]) Log. II, 77.

wir Gott in der Welt und können ihn von der Welt unterscheiden, ohne ihn darum ganz zu erfassen oder von Angesicht zu Angesicht zu schauen [1]). Wir sehen, ohne zu begreifen; wenn wir nur auf irgend eine Art, sei es indirekt, sei es direkt, die Idee des Unendlichen besitzen, haben wir bereits eine gewisse Anschauung des unendlichen Seins [2]).

Doch wie gelangt der Mensch vom indirekten Schauen Gottes, von der Erkenntnis der ewigen und unveränderlichen göttlichen Ideen in der Welt, der Lichtstrahlen vom ewigen Lichte, zur unmittelbaren, direkten Anschauung Gottes? Diese Frage, sagt Gratry, muss jeder wahre Philosoph für sich selbst stellen; denn je mehr die Vernunft das Schauspiel der intelligiblen, von der göttlichen Sonne bestrahlten Welt ewiger Ideen betrachtet, um so mehr muss sie erkennen, dass in derselben nur Idole und Schattenbilder sichtbar sind, dass aber über ihr die geistige Sonne der Wahrheit leuchtet. Um so schmerzlicher muss sie es daher empfinden, diese göttliche Sonne selber nicht zu sehen [3]). Sie muss sich unwillkürlich fragen, ob es ihr nicht vielleicht doch möglich sein sollte, Gott selbst zu sehen, in dessen Licht sie doch alles sieht und erkennt. Damit befindet sie sich aber schon auf dem Wege zur übernatürlichen Gottesanschauung.

Die letztere enthält nach Gratry nichts Unmögliches; dagegen erweist sie sich als nützlich und notwendig [4]). Sie allein kann den Hiatus ausfüllen, der im menschlichen Leben und Wissen ohne

[1]) l. c. 151.
[2]) l. c.
[3]) Conn. de Dieu II, 209.
[4]) l. c. 285.

ihr Vorhandensein gähnen würde. Gäbe es kein lebendiges, intelligibles Objekt, das man sehen kann, wie man die Aussenwelt sieht, wäre alles Intelligible abstrakt, dann wäre dasselbe nicht eine Stunde Nachdenkens wert [1]); dann besässe das abstrakte, wissenschaftliche Denken kein konkretes, lebendiges Endziel mehr und müsste so eitel erscheinen wie ein Kinderspiel oder die Illusionen der Jugend [2]). Hofften wir daher, in der niederen Sphäre des Intelligiblen das wahre Sein zu finden, dann glichen wir dem Ixion, der statt der Göttin eine Wolke umarmt [3]). Diese Täuschung kann aber nicht das Endziel unserer religiösen Erkenntnis sein. Die Möglichkeit der göttlichen Selbstoffenbarung in einer unmittelbaren Anschauung Gottes ist daher nicht so ohne weiteres abzuweisen; die Erkenntnis dieser Möglichkeit ist vielmehr die höchste Errungenschaft, zu der sich der Mensch auf rein natürlichem Wege erheben kann.

Freilich ist die direkte Anschauung Gottes selbst nach Gratry nicht mehr ein blosses Werk der natürlichen Vernunft, sondern nur möglich infolge einer übernatürlichen Umwandlung unserer Seele durch die Gnade [4]). Gratry vergleicht das Auge des Geistes mit dem körperlichen Auge. Dasselbe ist nicht geschaffen, um die sichtbare Sonne zu betrachten, sondern nur, um die Welt im Lichte der Sonne zu sehen. Diese Tatsache ist von tiefer symbolischer Bedeutung. Auch unser Geistesauge ist nämlich in ähnlicher Weise in seinem natürlichen Zustande unfähig, Gott, wie er an sich ist, zu sehen; aber es ist geschaffen, das Licht

[1]) Conn. de Dieu II, 285.
[2]) l. c. 288.
[3]) Log. II, 230.
[4]) Conn. de Dieu II, 302.

zu sehen, das er über uns und über die Welt verbreitet. Um unsere Seele zur direkten Anschauung Gottes zu befähigen, bedarf es also einer geistigen Umwandlung und Erhebung der menschlichen Natur, einer Wiedergeburt, deren Urheber nicht der Mensch, sondern nur Gott sein kann. Erst nach dieser übernatürlichen Wiedergeburt vermag die Seele, Gott zu schauen.

Der erste Blick der wiedergeborenen Seele auf Gott ist der Glaube. Anfangs dunkel, wie der erste Anblick eines überaus starken Lichtes, geht er immer mehr in Anschauung über, je mehr unsere Seele sich weitet und öffnet [1]). An einem treffenden Bilde illustriert Augustinus das Werden und Wachsen des Glaubens in unserer Seele. Das Licht der isolierten natürlichen Erkenntnis ist nach ihm vergleichbar mit dem Lichte des Abends, das mit Schatten vermischt ist, und auf das die Nacht folgt. Wenn aber der Mensch die Schöpfung betrachtet, um alsbald seinen Blick dankend zu Gott zu erheben, so ist es Morgen und der Tag bricht an. Wenn endlich der Mensch, zur übernatürlichen Erkenntnis gelangend, Gott selbst schaut, dann ist es Mittag und heller Sonnenschein [2]).

Die übernatürliche Umwandlung des Geistes wird indessen dem Menschen nur dann zuteil, wenn er auch mit seinem Willen, nicht bloss mit seiner Vernunft Gott zu erreichen sucht. Wille und Erkenntnis müssen Hand in Hand gehen, das gilt nicht bloss im natürlichen, sondern auch im übernatürlichen Leben. Was aber natürliche und übernatürliche Intuition im Bereiche des Erkenntnislebens, das sind Wille und Liebe im

[1]) l. c. I, 199 f.

[2]) Conn. de Dieu II, 323 f. Augustinus. De Gen. ad litt. l. IV. c. 29 und 30.

moralischen Leben: wie die Vernunft nach der übernatürlichen Anschauung als ihrer Vollendung strebt, so strebt der Wille nach seiner übernatürlichen Vollendung in der Liebe [1]). Der Mensch ist gleichsam mit jeder Faser seines Leibes und mit jeder Eigenschaft seiner Seele auf eine übernatürliche Ergänzung seines Wesens durch die Vereinigung mit Gott hingewiesen. Der natürliche Mensch ist das Modell des übernatürlichen, und jedem Zug des einen entspricht ein Zug des anderen. Der natürliche Mensch ist das Bild Gottes; der übernatürliche Mensch ist der mit Gott geeinte Mensch, ist der in seinem Bilde Einkehr nehmende, mit seiner substantiellen Wirklichkeit jeden Zug des Bildes belebende Gott [2]). Die göttliche Liebe, das Geheimnis der Vereinigung des Menschen mit Gott, bewirkt diese Umwandlung des Menschen. Sie lässt in ihm Früchte heranreifen, die eigentlich Gottes Früchte sind. Der übernatürliche Mensch gleicht so dem Baume, der, mit einem edlen Reise gepfropft, Früchte trägt, die er eigentlich von Natur aus nicht hervorzubringen imstande ist [3]). Durch die Vereinigung mit Gott lässt die Liebe den Menschen sogar in gewisser Beziehung teilnehmen am göttlichen Selbstbewusstsein. Der Liebende wird nämlich in gewissem Sinne identisch mit der geliebten Person. Was ich durch den Geliebten vermag, spricht die Liebe, vermag ich auch durch mich. Ich weiss, weil du weisst; ich sehe, weil du siehst [4]). Die Liebe verursacht daher eine Lebensgemeinschaft auch in

---

[1]) Conn. de l'âme I, 387.
[2]) Conn. de Dieu II, 353.
[3]) l. c., 302.
[4]) l. c., 303.

Bezug auf die höheren Geistesfähigkeiten, sodass der Gott liebende Mensch durch Gott Gott schaut [1]).

Die Liebe bewirkt aber eben darum auch die reale Umkehrung der menschlichen Natur, welche nötig ist, um Gott zu schauen, so wie er ist. Wir gleichen nämlich von Natur aus jenen in einer Höhle Gefangenen, von denen Plato spricht, die einer Lichtquelle ausserhalb der Höhle den Rücken zukehren [2]). Wir sehen nicht das Licht, sondern nur den Schatten und den Widerschein des Lichtes. Indem wir Schatten und Widerschein sehen, erfassen wir durch Kontrast das Dasein des Lichtes selber, aber ohne es zu sehen. Dies ist der Zustand unserer natürlichen Gotteserkenntnis [3]). Die Wirkung der übernatürlichen Liebe besteht nun darin, dass sie die Richtung unseres Schauens umkehrt, sodass wir der Lichtquelle nicht mehr den Rücken zukehren, sondern ihr die Augen zuwenden und sie, d. i. Gott, direkt und unmittelbar anschauen [4]). Verleiht der Glaube unserem Geistesauge die nötige Stärke, um die göttliche Sonne ertragen zu können, so gibt die Liebe dem Auge die Richtung an, in der es die göttliche Sonne findet. Nur so gelangen wir zur wahren Anschauung der Gottheit selbst. Wir müssen der Parabel gleichen, deren Arme ins Unendliche reichen, und deren einer Brennpunkt im Unendlichen liegt. Wir müssen das Endliche hinter uns zurücklassen und zu Gott hinstreben, oder, wie Fénelon sagt, aus uns heraustreten, um in die Unendlichkeit Gottes einzugehen [5]). Das

---

[1]) l. c.
[2]) Conn. de l'âme I, 337 f.
[3]) l. c. 338.
[4]) l. c. 340.
[5]) Log. II, 210.

Hauptverfahren unserer Vernunft erlangt so seine übernatürliche Vollendung.

Ein bekannter Vergleich, den Gratry zur Illustrierung des Verhältnisses zwischen der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis anwendet, verdient hier noch Erwähnung [1]). Gratry vergleicht die Seele, die sich von der natürlichen Gotteserkenntnis zur übernatürlichen erhebt, mit dem Adler, der über dem Wasserspiegel eines Sees schwebend, in demselben das Bild der Sonne erblickt [2]). Der Adler kann das Bild mit dem Gegenstande verwechseln; er kann auf das Bild losfliegen und sich dabei in den See stürzen, wo er dann Bild und Gegenstand zugleich verliert; er kann aber auch, seinem natürlichen Instinkte folgend, in direktem Fluge zur Sonne hinfliegen. So kann auch der Mensch, wenn er das Bild Gottes in seiner Seele sieht, in seinem eigenen Ich die Quelle des Lichtes suchen und, von einem eigenartigen Schwindel erfasst, in den dunklen Abgrund seiner Seele hinabtauchen; es ist das die Tragödie des Rationalismus, der in eigensinniger Selbstverfinsterung sich dem göttlichen Lichte von oben verschliesst. Der Mensch kann aber auch aus dem Konstraste zwischen dem veränderlichen Wasserspiegel und dem in seiner Lage unveränderlichen Bilde schliessen, dass der See nur ein Spiegel ist, der die Sonne wiederspiegelt. So kann er die Sonne selber suchen und sein Auge direkt der Sonne zukehren. Solange das Auge nur die durch den Wasserspiegel reflektierten Lichtstrahlen sah, konnte es sich täuschen; so schaut auch der Mensch im Lichte

[1]) Dieser Vergleich ist wohl im Anschluss an die Stelle bei Js. 40^{31} entstanden.

[2]) Conn. de Dieu II, 344 ff.

der blossen Vernunft, welche nur ein Reflex des göttlichen Lichtes ist, Gott nur unvollkommen und indirekt. Wenn er aber das übernatürliche Licht der Gnade empfängt, also zur Lichtquelle selber sich umkehrt, dann schaut er Gott vollkommen und unmittelbar. Seine Geisteskraft gleicht alsdann der Sehkraft des Auges, das sich nicht mehr zum Bilde der Sonne im Wasserspiegel, sondern zur Sonne selber hinkehrt. Während so die natürliche Vernunft uns nur ein unvollkommenes Bild Gottes zeigt, lässt uns die übernatürlich erleuchtete Vernunft die Wirklichkeit Gottes selber schauen. Das ist aber die höchste Stufe der religiösen Intuition, die dem Menschen beschieden sein kann.

4. Der Glaube.

Die Untersuchung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Gotteserkenntnis bei Gratry hatte zum Ergebnis geführt, dass der Glaube als die letzte Grundlage der natürlichen Erkenntnis zu gelten habe. Derselbe ist aber nach Gratry auch die Voraussetzung des übernatürlichen Erkennens. Er kann sich als natürlicher und übernatürlicher Glaube nach jenen zwei Richtungen hin entfalten, welche den beiden Stufen der religiösen Erkenntnis entsprechen. Erst im Lichte der Theorie von den Stufen der Intuition wird überhaupt Gratrys Lehre vom Glauben zu voller Klarheit erhoben. Der natürliche Glaube kann nur von diesem Punkte

seines Systems aus in seinem eigentlichen Wesen erfasst werden und gelangt so erst in einem späteren Ausschnitte seiner religiösen Erkenntnistheorie zu seiner vollen Beleuchtung; andererseits können auch nur von diesem Punkte aus die Voraussetzungen gewonnen werden, um den Wert und die Bedeutung des übernatürlichen Glaubens richtig zu würdigen.

Im wesentlichen entspricht Gratrys Lehre über den natürlichen Glauben der bekannten scholastischen Theorie des lumen rationale. Die Vernunft ist nach dieser Auffassung ein Abglanz des göttlichen Intellektes, oder, wie Gratry nach den Worten des grossen Aquinaten sich ausdrückt, ein „Reflex des göttlichen Lichtes in der Seele“ [1]). Gott ist gleichsam mit dem Lichte seines eigenen Intellektes in der menschlichen Vernunft zugegen, aber nicht so, dass die menschliche Vernunft die direkten Strahlen des göttlichen Lichtes besitzt, sondern nur einen Abglanz der göttlichen Lichtfülle. Die menschliche Vernunft kann sich entfalten und steigern, sie ist nicht das Licht selbst, sondern nur ein Reflex des göttlichen Lichtes, der Gradabstufungen zulässt; sie ist nicht ursprüngliches Licht, sondern nur Anteilnahme am göttlichen Lichte durch die ewigen Gesetze göttlicher Wahrheit, die sie in sich birgt. Darum setzt die Vernunft den Glauben voraus, denn der Glaube ist, wie Gratry unter dem Einflusse Augustins bemerkt, die willige Aufnahme des göttlichen Lichtes, der demütige Empfang der göttlichen Gabe der Erleuchtung. Jede Vernunfterkenntnis und jede Gewissheit geht daher auf die gläubige Annahme der letzten

[1]) „Nihil aliud est ratio naturalis hominis nisi refulgentia divinae claritatis in anima“. Thomas. Expos. in Dav. ps. 36. — Conn. de l'âme I, 331.

und höchsten Prinzipien zurück, die Gott unserer Seele eingepflanzt hat. Von Gott kommt also in letzter Instanz das Licht des Intellektes [1]; um die Wahrheit zu erkennen, muss man sie zunächst von Gott erhalten [2]. Der Mensch ist, wie Gratry sagt, bloss ein Kanal, durch den die göttliche Wahrheit hindurchfliesst. Während die Quelle rein ist, kann der Kanal getrübt werden. Nach einem anderen Bilde Gratrys ist Gott das Licht; aber der Mensch ist bloss Zeuge und Beschauer des Lichtes [3]. Er ist der Kristall, der unter dem göttlichen Lichte selbst leuchtend wird und, zu Licht verklärt, auch alles andere zu Licht verklären kann.

Ueberaus bedeutungsvoll ist die Rolle, welche Gratry dem Glauben in der Genesis des Wissens zuschreibt. Schon bevor der Erkenntnisprozess durch die Sinnesreize der Aussenwelt angeregt wird, besitzt der Mensch die Wahrheit in Form eines dunklen und unentwickelten, unbewussten Glaubens [4]. Dieser unbewusste Besitz der Wahrheit, der uns von Gott gegeben wird, ist nach einem Ausdrucke Gratrys gleichsam der Same des Lichtes, den Gott in unser Herz ausstreut. Die δυνάμεις λογικαί des Aristoteles und die potentiae rationales der Scholastik, speziell die Theorie der „primae conceptiones“ und „semina scientiarum“ des grossen Scholastikers Thomas von Aquin [5] werden hier in etwas veränderter Form in die Betrachtung eingeführt. Nur betont Gratry mit grösserem Nachdruck als alle Scholastiker den gött-

[1] l. c., 326.
[2] Log. I, 9.
[3] l. c., 75.
[4] l. c. II, 193.
[5] Quaest. disput. de ver. 11, 1; In IX, Met. 7 f.

lichen Ursprung dieser „semina“. Während die Wahrheit nur auf diese göttliche Quelle zurückgeht, besteht nach Gratry der Irrtum darin, dass der Mensch unter den göttlichen Samen den Samen des Unkrauts streut. Um dem Irrtum zu entgehen, darf also der Mensch für sich nicht den Anspruch erheben, den Samen der Wahrheit auszustreuen, sondern er muss Gott allein die erste Befruchtung der Vernunft überlassen. Wenn Gott der Sämann ist, dann gibt es kein Unkraut. „Si l'homme ne prétend pas être père de la science, mais en être la mère seulement, mère vierge sous la seule influence de Dieu, de Dieu parlant par la nature ou par lui-même; alors la science entière est pure, immaculée et remonte à Dieu sans erreur. Et le fruit de votre pensée n'en sera pas moins fils de l'homme, quand, sans en être père, vous en serez mère seulement“ [1]). Wenn aber die menschliche Wissenschaft nicht von Gott ausgeht und Gottes Vaterschaft leugnet, wenn das menschliche Wissen aus sich geboren sein will und nicht auf die Urquelle des göttlichen Lichtes zurückgeht, dann bleibt sie in der Finsternis und kann nicht entstehen [2]). Sie versucht zu denken ohne die Quelle des Denkens, sie sucht sich zu bereichern ohne ursprünglich empfangenen Besitz, zu sehen ohne Licht, zu sein ohne das Sein. Das ist aber der Selbstmord des Denkens [3]).

Wenn nun schon der rein natürliche Glaube eine solche Bedeutung besitzt, dann kann die Rolle des übernatürlichen Glaubens im Geistesleben nicht geringer sein, denn derselbe ist nicht mehr die blosse Aufnahme eines schwachen göttlichen Licht-

[1]) Log. II, 264 f.
[2]) Log. II, 193.
[3]) Log. I, 400.

reflexes, sondern eine direkte Aufnahme der lebendigen göttlichen Lichtstrahlen selbst. Gratry ist sich freilich bewusst, dass er mit einer Betrachtung über den übernatürlichen Glauben den Boden der philosophischen Forschung verlässt und sich auf ein Gebiet wagt, in welchem nur noch die ewigen Gesetze der göttlichen Freiheit und Liebe herrschen. Das übernatürliche Glaubensleben lässt sich nicht in logische Formeln einzwängen; es lässt sich nicht mehr analysieren, sondern nur noch erleben. Es gleicht den lebendigen Zuckungen und dem beständig wechselnden Flimmern und Funkeln der Fixsterne am nächtlichen Himmel. Hier gelten nur noch die unberechenbaren Vorausbestimmungen einer unendlichen Liebe, die jeder Seele je nach den besonderen Bedürfnissen und Lebensumständen fürsorglich helfend beisteht [1]). Wert und Bedeutung des übernatürlichen Glaubens können daher nur aus der eigenen Erfahrung heraus im religiösen Erlebnis erfasst werden. Wer zweifelt, ob die Samenkörner des Glaubens lebensfähig sind, der mag sie zuerst in das Erdreich seines Herzens aufnehmen, und er wird dann erkennen, dass ihm der Glaube viele Früchte der Erkenntnis und Liebe heranreifen lässt [2]). Der Einzelne muss somit an sich das Experiment des Glaubens vollziehen; der Glaube wird nicht bewiesen; er beweist sich selbst.

In dem irrationalen Charakter des übernatürlichen Glaubens findet jedoch Gratry nicht einen Mangel, sondern einen Vorzug: er besitzt eine unergründliche Inhaltstiefe und eine unerschöpfliche Lebensfülle. Der Glaube scheint uns düster und geheimnisvoll zu sein; er erscheint im Vergleich zur

[1]) Conn. de Dieu II, 319.
[2]) l. c., 366 ff.

klaren natürlichen Vernunfterkenntnis wie das Dunkel der Nacht im Vergleich zur Helligkeit des Tages. Freilich denken wir nicht daran, dass der Tag uns nur eine Sonne zeigt, während die Nacht uns deren unzählige sehen lässt und uns einen Einblick gewährt in die Unermesslichkeit des Weltalls. Wartet, sagt Gratry, bis die Sonne untergegangen ist, und der Himmel wird sich vor euch bevölkern, und immer mehr Sterne werden funkelnd vor eurem Auge auftauchen und das Firmament beleben. Für den, der den ganzen Himmel sehen will, muss also die Sonne am Firmament untergehen und der Nacht weichen. Ebenso muss bei dem, der in die Tiefen des Geistes eindringen will, der Tag des natürlichen Bewusstseins erlöschen und der sternenhellen Nacht des Glaubens das Feld räumen; er mag alsdann erkennen, dass die Vernunft ihm den Anblick einer Welt erschlossen, dass hingegen der Glaube unzählbar viele Welten ihm zeigt und ihn hineinführt in die Unendlichkeit und Unermesslichkeit des Daseins [1]).

So erklärt es sich auch, wie der übernatürliche Glaube — und hier zeigt sich Gratry vollends als Mystiker — dem Menschen oft selbst auf natürlichen Wissensgebieten Einsichten erschliesst, die ihm ohne eine solche Erleuchtung verborgen geblieben wären. Das grosse Mysterium der Trinität z. B. erkennt Gratry in der Seele wieder [2]). Das Gesetz der Trinität („Tres unum sint") ist ihm sowohl ein Gesetz für die Entwicklung des Körpers [3]), als auch ein Gesetz für die Konzeptionen des Denkens [4]). Das Mys-

[1]) l. c., 370 ff.

[2]) Conn. de l'âme I, 24, 41, 44 u. a.

[3]) l. c., 91 f., 104 f., 106, 109 u. a.

[4]) Log. I, 387, 389 ff. u. a.

terium der Trinität leitete Kepler an zu jenen genialen Entdeckungen, welche seinen Namen auf ewig berühmt machten [1]).

Der Glaube ist so nach Gratry die innerste Lebenskraft des Geistes. Er lässt sich in keinerlei Weise mit dem Lichte der rein natürlichen Vernunft auf die gleiche Stufe stellen. Das Glaubensleben scheint dunkler zu sein als das natürliche Geistesleben, aber in Wirklichkeit bringt es bedeutend mehr Erleuchtungen, freilich Erleuchtungen ganz anderer Art: übersinnliche, unsagbare, undefinierbare und tiefere. Man darf daher auch die übernatürliche Anschauung Gottes im Glauben nicht im Sinne einer gewöhnlichen Anschauung verstehen, nicht als eine blosse Anschauung der reinen Vernunft, sondern zugleich als ein Erfassen, Fühlen und Lieben, welches den ganzen Menschen ergreift und in freudiger Erregung durchbebt [2]). Man könnte eher sagen — und diese Annahme bildet den Wesenskern der echten Mystik [3]) — dass Gott gefühlt und gleichsam berührt wird [4]), dass der Mensch Gott gleichsam mit der Hand an sich heranziehe und ihn in der Umarmung besitze [5]). In Wahrheit ist so die übernatürliche Anschauung und der übernatürliche Besitz Gottes im Glauben über alle menschlichen Gedanken und Gefühle weit erhaben, und es lassen sich keine Worte finden, um diesen Seelenzustand zu beschreiben; alle Ausdrücke sind von der Wahrheit so weit entfernt wie der Himmel von der Erde, sind blosse Symbole der Wahrheit. Nur der

[1]) Log. II, 66 ff. vgl. auch Saisset in Rev. ect. S. 926.
[2]) Conn. de l'âme I, 243.
[3]) Conn. de Dieu I, 360.
[4]) Conn. de l'âme I, 247.
[5]) Les Soph., 255, 258.

versteht diesen mystischen Seelenzustand, der ihn besitzt. Man muss in realer und persönlicher Vereinigung mit Gott leben, um die göttlichen Gnadengeheimnisse zu verstehen.

Wenn wir vom übernatürlichen Glauben durchdrungen sind, dann ist uns nach Gratry Gott der Mittelpunkt aller Dinge und des eigenen Lebens. In Ihm leben wir, in Ihm bewegen wir uns und sind wir. Und Gott fühlt gleichsam jede unserer Daseins- und Lebensäusserungen, jede unserer Bewegungen. — Die Luft, sagt Gratry, pflanzt nur langsam und schwerfällig des Menschen Stimme fort; der Aether ist ein unvergleichlich elastischeres, schnelleres und feineres Fortpflanzungsmedium, aber auch er unterliegt den Schranken von Raum und Zeit, und während der Mensch auf Erden altert, trägt der Lichtstrahl in den Tiefen des Weltalls noch immer das Bild seiner Jugend zu den Sternen weiter. Gott hingegen ist für jede der menschlichen Lebensäusserungen am empfänglichsten: Er trägt, erhaben über Raum und Zeit, in ewiger Gegenwart auch die kleinsten und feinsten Regungen des menschlichen Lebens in seinem Bewusstsein; des Menschen Leben lebt in Ihm als ewige Gegenwart, und die ewige Gegenwart göttlichen Lebens lebt im Menschen [1]).

[1]) Conn. de l'âme II, 487 f.

III.

Kritik.

In der Philosophie Gratrys laufen vorzüglich zwei Gedankenrichtungen, mannigfach verschlungen, nebeneinander her: eine spekulativ-intuitive und eine psychologisch-pragmatische. Sowohl ihrem Inhalte als auch ihrem bleibenden wissenschaftlichen Werte nach beurteilt, sind beide Richtungen zwei grundverschiedene Typen philosophischer Denkweise. Eine kritische Beurteilung der Theorie der Gotteserkenntnis bei Gratry wird daher gut daran tun, die theoretische Seite dieses Problems von der praktischen zu trennen und beide einer gesonderten Würdigung zu unterziehen. Da aber eine solche Dualität philosophischer Betrachtungsweise, wie wir sie bei Gratry finden, in der Geschichte der Philosophie nichts Seltenes ist, so bietet sich zugleich am Schlusse der Kritik eine willkommene Gelegenheit, die historischen Voraussetzungen derselben kennen zu lernen und eine Würdigung der Gotteslehre Gratrys vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie aus zu vollziehen.

1. Gratrys Gotteslehre nach ihrer theoretischen Seite.

Nur da gelangt im allgemeinen die Intuition zu grösserer Bedeutung innerhalb eines philosophischen Systems, wo der Glaube an den Wert der demonstrativen Methode schon stark erschüttert ist. Das ist auch bei der Philosophie Gratrys der Fall, deren Hauptmangel in der Unterschätzung einer solchen Methode zu suchen ist [1]). Indem nämlich Gratry den Syllogismus, da er zu keinen neuen Erkenntnissen führe, für die Gotteserkenntnis als unzureichend erachtet, verschmäht er die Methode des Schliessens bei den Gottesbeweisen schlechthin und will die Erkennbarkeit Gottes von einer unvermittelten Erkenntnisfunktion (procédé sans intermédiaire) [2]) abhängig gemacht wissen. Er übersieht dabei, dass die Schlüsse nur eine methodische Einkleidung der Denkprozesse sind, gleichgültig ob unter denselben eine Deduktion oder Induktion, eine Analyse oder Synthese verborgen ist. Er fasst sodann, wie A. Lang treffend hervorhebt [3]), die Induktion im

[1]) Perraud, S. 128 ff. sucht jedoch mit Recht nachzuweisen, dass Gratry nicht schlechthin ein Skeptiker genannt werden könne. — Nach Willmann „Gesch. d. Ideal." 2 A. III, 853 hängt Gratrys Verachtung des Syllogismus hauptsächlich mit der Vernachlässigung der Begriffe Essenz und Substanz zusammen (?). Gratry lasse kein Erkennen aus dem Wesen, also kein apriorisches Erkennen gelten. —

[2]) Conn. de Dieu II, 89.

[3]) Lang „Grundzüge d. Rel. phil." 1911, S. 25 ff.

Sinne einer Intuition auf und scheidet so eine ganze Kategorie von Schlussarten, nämlich alle induktiven Schlüsse, welche vom Besonderen auf das Allgemeine schliessen, aus seiner Betrachtung aus. Dazu gehören aber auch viele Schlussformen der traditionellen Gottesbeweise. Sie sind induktiv und verzichten darum doch nicht auf die Form des Schlusses, oder, besser gesagt, sie wenden die demonstrative Methode an und sind dennoch induktiv. Induktiv und demonstrativ sind somit keine Gegensätze, intuitiv und induktiv nicht synonym.

Indessen liegt der Philosophie Gratrys doch ein richtiger Gedanke zugrunde, der hervorgehoben zu werden verdient. Der deduktive und der induktive Schluss stellen nämlich in Bezug auf den Wert ihrer Beweiskraft zwei wesentlich verschiedene Schlussformen dar. Die Deduktion oder der Syllogismus schliesst vom Allgemeinen auf das Besondere. Sie führt zwar, die Prämissen zugegeben, zu zweifellos richtigen Resultaten; die Prämissen selber aber enthalten bereits implicite das Erschlossene und beruhen auf der vorausgesetzten Uebereinstimmung eines angenommenen Begriffssystems mit der Wirklichkeit. Anders steht es mit dem induktiven Schlusse. Dieser sucht zwar die Uebereinstimmung seiner Voraussetzungen mit der Wirklichkeit zu erweisen, führt aber bei einer unvollständigen Induktion, wie sie fast durchgängig gegeben ist, nur zu einem mehr oder weniger sicheren Resultate. Der induktive Schluss vermag daher im allgemeinen nur Hypothesen zu begründen. Der Grad der Sicherheit einer Hypothese verringert sich aber in dem Masse, als auf der Grundlage früherer Induktionen neue vollzogen werden. Die letzte und höchste Hypothese zur Erklärung der

Wirklichkeit, die Annahme Gottes, besässe darnach unter allen Hypothesen den geringsten Grad von Wahrscheinlichkeit. Der Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Gotteserkenntnis wäre so vor die Alternative gestellt, entweder auf dem Wege einer wirklichkeitsfremden Begriffsanalyse das höchste Wesen zu deduzieren, was offenbar eine unmögliche Leistung ist, oder auf induktivem Wege die Existenz Gottes als letzte, aber auch unsicherste Hypothese der Wissenschaft zu erweisen, was jedoch dem religiösen Bewusstsein völlig unzureichend ist.

Soweit fühlte auch Gratry das Problem. Der Irrtum seiner Philosophie beginnt erst da, wo er dasselbe zu lösen versucht. Zunächst ist es nämlich unnötig, zur Beseitigung der Schwierigkeit auf eine neue Erkenntnisfunktion zu rekurrieren; sodann leistet diese letztere nicht, was sie verspricht.

Der erste der beiden Mängel der Gotteslehre Gratrys findet seine Erklärung in einer übertriebenen Geringschätzung der syllogistischen Methode. Dass Gratry hierin nur ein unhaltbares Vorurteil vieler Zeitgenossen teilt, dürfte nicht schwer zu erweisen sein. Wenn ich folgende Syllogismen bilde:

I.

$$\begin{aligned} S &= M, \\ M &= P, \\ \hline \text{Ergo } S &= P; \end{aligned}$$

II.

Alles Existierende hat eine Ursache,
Die Welt existiert,

Also hat die Welt eine Ursache;

so handelt es sich hier um zwei nach der formalen Logik in ihrer Sicherheit gleichwertige Schlüsse,

aber niemand wird behaupten wollen, dass wir es hier auch mit inhaltlich gleichwertigen Syllogismen zu tun haben. Denn im ersten Falle bleibe ich bei blossen Identitäten stehen; im zweiten Falle hingegen bringe ich Begriffe in einen notwendigen Zusammenhang, zwischen denen keinerlei Identität vorausgesetzt ist. Es stellt somit der zweite Syllogismus kein rein analytisches, sondern zugleich auch ein synthetisches Verfahren dar. Der Grund, weshalb der zuletzt genannte Syllogismus weiter führt als der erste, besteht darin, dass in diesem blosse Identitätsverhältnisse zum Gegenstand der Untersuchung erhoben werden, und daher das Gesetz vom Widerspruch zur alleinigen Anwendung gelangt, in jenem hingegen ursächliche Verhältnisse untersucht, und die Gesetze des Widerspruchs und der Kausalität zugleich berücksichtigt werden müssen.

In dem Prinzip der Verbindung unserer Begriffe nach Grund und Folge erblicken daher nicht mit Unrecht manche Philosophen, wie Wundt, die einzige Möglichkeit, über einen gegebenen Erfahrungsinhalt hinauszugehen [1]). Wundt ist der Ansicht, dass der Schluss vom Grund auf die Folge zweifellos progressiv sei und neue Einsichten vermittle [2]). Allerdings, bemerkt er, folge daraus nicht, dass alle neuen Erkenntnisse darum auf solche Arten von Schlüssen zurückzuführen seien. Denn, wenn man den Anteil der Logik an den neuen Erfindungen in Betracht ziehe, so würde diese fast überall der Psychologie das Feld räumen müssen. „Die Entdeckung neuer Wahrheiten folgt nirgends dem stetigen Fortschritt logischer Regeln und

[1]) Wundt „Syst. d. Phil." 1907, 3. A. I, 171 ff.
[2]) Wundt „Log." I. 320 ff.

Methoden [1])." Dabei bleibt aber nach Wundt nicht minder wahr, dass die wissenschaftliche Nachprüfung solcher Entdeckungen immer an die logische Methode gebunden bleibt. Wo es gilt, den Fortschritt zu Neuem wissenschaftlich darzutun, wird der Syllogismus in seinem vollen Rechte sein. Er wird nur die ideale Wiedergabe der realen Zusammenhänge der Dinge und darum ebenso mannigfaltig sein, wie die realen Verhältnisse selbst [2]). Aus der Verbindung des Prinzips des Widerspruchs mit dem der Kausalität im Syllogismus quillt also die ganze Reichhaltigkeit der syllogistischen Folgerungen, so dass die syllogistische Logik alsdann nicht eine blosse tote Identitätslogik ist, sondern zu einer lebendigen und progressiven Logik wird, die von einem Dinge zu etwas ganz Verschiedenem übergehen kann. Daraus folgt aber, dass man nicht nötig hat, mit Gratry die Logik durch eine neue Vernunftoperation zu bereichern. Die Behauptung der Unzulänglichkeit der deduktiven Logik und das mit dem Hinweis darauf begründete Postulat einer „induktiven" (intuitiven) Logik wird aber damit hinfällig.

Mit dem Nachweise, dass es sichere synthetische Erkenntnisse gebe, ist indessen das Problem der Gotteserkenntnis noch nicht gelöst. Ist doch gerade jener Philosoph, der zum ersten Male solche Erkenntnisse entdeckt zu haben glaubte, zugleich der schärfste Gegner der theoretischen Gotteserkenntnis gewesen. Kant konnte sich nämlich die Möglichkeit synthe-

[1]) l. c., 325.

[2]) Im Anschluss an Münsterberg liesse er sich am besten bestimmen als „Uebergang von einer Bejahung zu einer mit ihr notwendig zusammenhängenden Bejahung". Phil. d. Werte, 181.

tischer Urteile a priori, jener Prämissen jeder theoretischen Gotteserkenntnis, nur dadurch erklären, dass er sie auf notwendige Verstandesfunktionen zurückführte, die den Erkenntnisstoff so umgestalten, dass eine eindeutige Erfahrung erst ermöglicht wird. Hierdurch wurde aber der Geltungsbereich solcher Urteile auf die subjektive Erfahrungswelt eingeschränkt. Demgegenüber galt es nun, den bewusstseinstranszendenten Charakter des Kausalitätsgesetzes nachzuweisen. Gratry hat aber gerade diese allerwichtigste Voraussetzung der spekulativen Theologie zu begründen unterlassen. Sein Versuch, den transzendentalen Realismus im Anschluss an die Schottische Schule zu rechtfertigen, muss fast als Verzicht auf eine Lösung des erkenntnistheoretischen Problems betrachtet werden; denn der Appell an das instinktive Bewusstsein von der Aussenwelt ist noch kein Beweis, sonst müsste auch der naive Realismus auf Wahrheit beruhen. Die Uebertragung des Intuitionismus auf die Erkenntnistheorie müssen wir demnach als ungerechtfertigt zurückweisen. „Man müsste wahrlich einen sehr metaphysischen Sinn besitzen, um mit ihm die Existenz wahrzunehmen, — und einen sehr wenig metaphysischen Verstand, um zu glauben, dass dies möglich sei“ (John Norris) [1]). Nach dem Gesagten muss auch Gratrys Voraussetzung der Existenz und der Stabilität objektiver Naturgesetze als unerwiesen angesehen werden. Wenn er, von dieser Voraussetzung ausgehend, Gott als Bedingung der Möglichkeit objektiver Naturgesetze nachzuweisen sucht, so unternimmt er nur den nichtssagenden und überflüssigen Versuch, nach der Bedingung einer unerwiesenen Annahme zu forschen.

[1]) zit. bei Cassirer „D. Erktnisprobl.“ II, 306.

Das Hauptgewicht legt indessen Gratry auf die Begründung seiner Theorie des intuitiven („induktiven") Verfahrens. Der Nachweis der Notwendigkeit eines solchen Verfahrens ist nach dem oben Gesagten nicht erbracht worden. Auch, in sich selbst betrachtet, erweist sich die Anwendung einer solchen Methode als unhaltbar. Treffend bemerkt Flöckner [1]), die Endlichkeitsschranken des Endlichen aufheben, heisse „dasselbe als concretum aufheben und als solches vernichten, da die Endlichkeit eine seiner wesentlichen Eigenschaften und Seinsbedingungen ist. Das Produkt dieser Denkoperation wäre demnach wieder ein blosses Gedankenbild und dazu noch ein mit einem inneren Widerspruche behaftetes, ein verunendlichtes Endliches". Zugleich würde, die Richtigkeit des dialektischen Verfahrens vorausgesetzt, das Endliche zu einer blossen Einschränkung des Unendlichen. Das wäre nichts geringeres als die Proklamierung der endlichen Dinge als blosser Modi der unendlichen Substanz. Was Gratry Spinoza und Hegel immer wieder vorwirft, würde im Grunde ihn selbst treffen.

So geraten wir hier in ein eigentümliches Dilemma innerhalb der Philosophie Gratrys. Denn, so verzweifelt auf der einen Seite die Konsequenzen des intuitiven Verfahrens erscheinen mögen, so selbstgewiss verteidigt sich Gratry auf der anderen Seite gegen den Pantheismus. Gerade darin liegt ja das grosse Verdienst seiner Philosophie, dass sie vielen veralteten Anschauungen aus früherer Zeit gegenüber den synthetischen Charakter der Gotteserkenntnis immer wieder betonte. Wir können nach ihm Gott nie und

[1]) Flöckner, S. 10.

nimmer auf analytischem Wege aus der Welt erschliessen; sonst wäre die Wirkung identisch mit der Ursache, Gott und Welt dasselbe. Der Pantheismus wäre die letzte Konsequenz einer solchen Methode. Das Unendliche lässt sich aber nach Gratry nie mit dem Endlichen, Gott nie mit der Welt auf eine Identität zurückführen.

Wir müssen demnach annehmen, dass das von Gratry aufgestellte Gesetz des intuitiven Verfahrens („Tilgung der Grenzen" usw.) nur eine ungeschickte Formulierung seiner Gedanken darstellt; es rächt sich hier die unbesehene Herübernahme eines solchen Gesetzes, das, durch nichts begründet, in die Spekulation eingeführt wird. Während nämlich für den Uebergang zum mathematischen Unendlichen das fragliche Gesetz in einzelnen Fällen seine Berechtigung haben mag, ist der Uebergang zum metaphysischen Unendlichen als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος mit Hülfe desselben unmöglich zu vollziehen.

Die Aehnlichkeit des mathematischen und des dialektischen Verfahrens hat Gratry zur Annahme ihrer Identität verleitet [1]). Grösser als ihre Aehnlichkeit ist aber ihr Unterschied. Er besteht darin, dass das metaphysische Verfahren zum aktual Unendlichen hinführt, die Infinitesimalrechnung hingegen nur zum mathematischen Unendlichen, das an sich ein potentielles, aber kein wirklich Unendliches ist [2]). Mit einem absoluten Unendlichen kann man nämlich in der Mathematik ebensowenig rechnen wie mit der absoluten Null. Der Differentialquotient ist nicht als Verhältnis von $\frac{0}{0}$, sondern nur als Verhältnis von $\frac{dy}{dx}$

[1]) vgl. Scherer „Mélanges" S. 395; Ramière, 116.
[2]) Ramière, 118; Flöckner, 10.

von rechnerischem Wert, d. h. als Verhältnis von zwei der Null zwar beliebig nahekommenden, dieselbe aber nie erreichenden, unendlich kleinen Grössen. Ein solches Verhältnis muss nämlich ein ganz bestimmtes endliches sein, da eine Grösse unendlich klein sein kann, aber doch um ein vielfaches grösser als eine andere unendlich kleine Grösse. Man kann also den Differentialquotienten auch in folgende Form bringen:

$$f'(x) \text{ oder } \frac{dy}{dx} = \frac{b \,.\, \delta}{a \,.\, \delta} = \frac{b}{a} = n,$$

wobei a und b und somit auch n endliche Grössen sind, δ hingegen eine ganz bestimmte unendlich kleine Grösse, die sich im Nenner und Zähler aufhebt. Daraus ist ersichtlich, dass das mathematische Unendliche nicht ein vollendetes Unendliches ist (weder absolute Null noch absolutes Unendliches), sondern in unendlicher Entfaltungsmöglichkeit dem Unendlichen nahe gebracht werden kann; vom metaphysischen Standpunkte aus ist es sogar nur ein Endliches [1]). Daher ist auch die Annahme irrig, als würde uns der Differentialquotient das Gesetz der mathematischen Kurve so, wie es in Gottes Geiste existiere, wiedergeben.

[1]) Den Unterschied zwischen dem mathematischen und dem metaphysischen Unendlichen betont besonders C. Gutberlet in s. Schrift „Das Unendliche, metaphysisch und mathematisch betrachtet", Mainz 1878. — Leibniz nennt die mathematischen unendlichen Grössen „extremitates quantitatis non inclusae sed exclusae"; zit. bei Gratry „Conn. de Dieu" II, 141. — Lagrange betitelt seine Funktionentheorie als „Théorie des fonctions analytiques, contenant les principes du calcul différentiel dégagés de toute considération d'infiniment petits ou d'évanouissants, de limites ou de fluxions, et réduits à l'analytique algébrique des quantités finies"; vgl. Log. II, 133. — Gauss bemerkt in seinem Briefwechsel mit Schumacher: „Der Gebrauch einer unendlichen Grösse als einer vollendeten ist in der Mathematik niemals erlaubt. Das Unendliche ist nur eine façon de parler, indem man eigentlich

Es besteht somit ein wesentlicher Unterschied zwischen dem mathematischen Infinitesimalverfahren und der „Dialektik", weil das mathematische und das metaphysische Unendliche in keiner Beziehung miteinander verglichen werden können, zwischen beiden vielmehr ein ebenso grosser Unterschied besteht wie zwischen der Welt und Gott. Uebrigens ist auch der „transzendente" Sprung beim Infinitesimalverfahren, der vom Endlichen zum unendlich Kleinen übergeht, in keinerlei Weise eine Intuition, sondern ein blosses Analogieverfahren, das dieselben Voraussetzungen, die für das Rechnen im Endlichen gelten, auf das Rechnen mit dem Unendlichen überträgt [1]). Es beruht

von Grenzen spricht, denen gewisse Verhältnisse so nahe kommen als man will, während anderen ohne Einschränkung zu wachsen verstattet ist". Zit. bei Illigens „Die unendliche Anz. u. die Math." Münster 1893, S. 38 f. — Diesem Ausspruche von Gauss scheint auf den ersten Blick die neuerdings von G. Cantor aufgestellte Theorie der „Transfiniten" als vollendeter unendlicher Zahlen zu widersprechen. Unter transfiniten Grössen versteht Cantor Zahlen, die jenseits der Grenze der ins Unendliche vermehrbaren endlichen Zahlengrössen liegen. Die kleinste transfinite Zahl bezeichnet er im Unterschiede zu ∞ mit ω; sie ist „die kleinste festbestimmte Zahl, welche grösser ist als alle endlichen Zahlen" (Zur Lehre v. Transf., Halle 1890, S. 34). Das Minimum des Transfiniten wird ihm so zur Grenze des wachsenden Endlichen (S. 48). Cantor nennt zwar ω ein vollendetes Unendliches, bemerkt jedoch ausdrücklich, dass dieses neue mathematische Unendliche vom „Absolutunendlichen" wesentlich verschieden sei (S. 11 u. 47.) — — Die bei Graty des öfteren vorkommenden Vergleiche aus der Mathematik zur Beleuchtung metaphysicher Wahrheiten, wie z. B. $\infty \cdot 0$ zur Illustration der Schöpfung des Endlichen aus Nichts, u. a. m. haben natürlich demzufolge keine Beweiskraft. Es sind dies geniale Spielereien, eine Art Zahlenmystik. Vgl. dazu Saisset in d. Rev. d. d. M. 1885, S. 936 ff.

[1]) vgl. bes. Ravaisson „La phil. en France ...." 1868, S. 136 ff.

auf der angenommenen Voraussetzung, dass die mathematischen Regeln auch im Unendlichen wahr sind [1]). Die Methode der höheren Mathematik beruht also nicht auf der Anwendung einer höheren intuitiven Verstandesfunktion, sondern ist einfach die Anwendung der mathematischen Syllogistik des Endlichen auf das mathematisch Unendliche [2]). Daraus folgt, dass die Intuition in der höheren Mathematik nicht den Wert einer wissenschaftlichen Methode beanspruchen darf. Eine intuitive Gotteserkenntnis unter Hinweis auf die wissenschaftliche Methode der höheren Mathematik zu begründen, ist somit erst recht unmöglich.

---

[1]) „Toute proposition sur l'infini", sagt Poincaré, „doit être la traduction, l'énoncé abrégé de propositions sur le fini." in Rev. de mét. et de morale XVII, 1909, 482.

[2]) Leibniz, der Erfinder der Infinitesimalrechnung, gibt den Zweck des Rechnens mit unendlich kleinen Grössen an, nämlich die Elimination beliebig kleiner Fehlerquellen. „Will nämlich ein Gegner unseren Sätzen die Richtigkeit absprechen, so zeigt unser Kalkül, dass unser Irrtum geringer ist als irgend eine angebbare Grösse." Brief an Varignon. Phil. Bibl. Bd. 107 (Buchenau), S. 98. — Aehnlich bemerkt F. Meyer: „Die höhere Mathematik hat, wie mir scheint, in der Gegenwart vorwiegend den Charakter einer Warscheinlichkeits- oder Fehlerrechnung angenommen: man gesteht freimütig ein, dass jeder Schritt vorwärts im Gebiete der veränderlichen Grössen mit Fehlern behaftet sein müsse, aber man ist dafür im Stande, die Grösse des jeweiligen Fehlers nicht nur deutlich anzugeben, sondern dieselbe auch unter jeden angebbaren oder gewünschten Wert herunterzudrücken." (Zur Lehre vom Unendl. Tübingen 1889. S. 7.) — Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, dass Gratrys Behauptung, die Mathematik könne „remonter aux lois et aux formes mathématiques telles qu'elles sont éternellement en Dieu" (Conn. de Dieu II, 144), auf einer naiven Ueberschätzung der höheren Mathematik beruht.

Das Bestreben, die Gewissheit der Gotteserkenntnis vermittelst einer einfachen Verstandesfunktion, also durch einen Akt der Intuition, über alle Zweifel zu erheben, kann nur psychologisch erklärt werden. Mit Recht bemerkt Ehrhard [1]: „Das Ziel der Ontologisten lag offenbar darin, gegenüber den erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten der modernen Philosophie die Erkenntnis des Daseins Gottes dadurch sicherzustellen, dass sie Gott, das notwendige Sein, in den Akt der Erkenntnis selbst einschlossen.“ Man fühlte das Problem, zu Gott, dem wahren Unendlichen und dem Inbegriffe aller Vollkommenheiten, vom Endlichen aus, also gewissermassen von aussen, vorzudringen. Der Begriff der absoluten Vollkommenheit Gottes schien durch keine Schlusskette mit dem der endlichen Vollkommenheit verknüpfbar zu sein. Die traditionellen Gottesbeweise erschienen daher vielen Ontologisten wie eine Himmelsleiter, die zwar beliebig weit nach oben führt, aber ohne je das Himmelsgewölbe zu erreichen; von unten aus gesehen, berührt die Leiter den Himmel, aber je höher man auf ihr emporsteigt, um so mehr entschwindet er, und man bleibt doch immer nur zwischen Himmel und Erde. Daher suchte man die letzte und höchste Ueberzeugung auf ein Erlebnis zurückzuführen und durch einen mystischen, platonischen Gedankenflug zu gewinnen. Es ist dies ein fast ebensosehr den Ontologisten wie den Mystikern eigener Zug. Ein neuerer Schriftsteller [2] kennzeichnet diese Richtung mit treffenden Worten: „Die Philosophie,“ sagt er, „lässt sich

[1] A. Ehrhard „D. Katholiz. u. d. 20. Jhdt.“ 9—12. A., S. 255.

[2] Hessen „Mystik und Metaphysik“ im Logos II, 1911, S. 98 f.

mit einer ins Unendliche gehenden Allee vergleichen; wie eng auch in weiter Ferne die Bäume aneinander rücken mögen, den letzten Zusammenschluss, der dem Blick erst feste Einheit und Gestalt geben kann, gewähren nicht die Bäume der Allee selbst, sondern das hinter der Allee leuchtende Blau des Horizontes. Die irrationale Lösung des letzten Problems im Erlebnis ist das Blau des Horizontes.“ Das ist eigentlich auch der tiefste Gedanke aller jener Aeusserungen Gratrys, wonach der Mensch nicht ohne Gott zu Gott gelange, dass weder menschliche Kategorien fähig sind, das Göttliche zu denken, noch menschliche Logik hinreichend, Gott ohne Gott, d. i. von aussen zu erkennen. Aus demselben Grunde haben die Mystiker auf Gott nicht einmal die Kategorie des Seins übertragen, sondern den Ausdruck gebraucht, Gott „weset“, und deshalb hat auch Gratry die religiöse Intuition mancherorts eher ein Berühren als ein Schauen Gottes genannt.

Solche mystische Ideenkreise haben indessen bei Gratry ihre tiefere Wurzel im Ontologismus. Wohl nie wurde das ontologische Argument auf eine derart präzise und knappe Formel gebracht wie durch ihn [1]). Der Satz „L'Être est“ ist diese nach Gratry gleich kurze und gleich evidente Formel. Evident ist freilich unseres Erachtens eher die offenkundige Zweideutigkeit dieser kühnen Begriffsakrobatik. Unter „Être“ versteht nämlich Gratry das reine und absolute Sein, also Gott, den schlechthin Seienden [2]).

[1]) Conn. de Dieu I, 380.

[2]) Der Satz: „l'être est“ behält solange seine apodiktische Gewissheit, als être klein geschrieben wird, denn es existiert in der Tat etwas, wenigstens der Gedanke des diesen Satz denkenden Subjektes. Der Satz verliert aber seine Ge-

Die Formel lautet alsdann: „Das absolute Sein existiert". Damit ist aber der Ontologismus seiner sophistischen Hülle beraubt. Denn offenbar braucht das, was als existierend gedacht wird, darum noch nicht realiter existierend zu sein. Thomas weist mit Recht darauf hin, dass es für uns Erdenpilger keine unmittelbare, sondern bloss eine durch das Kausalitätsgesetz vermittelte Erkenntnis der Wesenheit Gottes gebe [1]). Kant beweist, dass die Existentialsätze synthetisch sind, und dass aus der logischen Möglichkeit noch lange nicht die reale folge. Wäre der Satz „Gott ist" analytisch, so wäre der Schluss aus dem Begriff eine leere Tautologie, oder, „es müsste der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein" [2]).

Gratry fällt übrigens mit der obigen Formulierung des ontologischen Argumentes von seiner Lieblingsidee ab, wonach die Gotteserkenntnis nur auf synthetischem Wege gewonnen werden könne. Es ist das jedoch nicht der einzige Fall einer Konzession an das sonst bei Gratry so wenig geschätzte analytische Verfahren. So behauptet er die Möglichkeit, alle göttlichen Attribute auf dem Wege der Identität aus einem einzigen ableiten zu können. Speziell aus dem „Attribute" des Seins sucht er die anderen Attribute durch das Identitätsverfahren zu bestimmen [3]). Letzteres wird hier mit einem Male merkwürdig leistungsfähig. Gratry geht von der fehlerhaften An-

---

wissheit, sobald Être gross geschrieben wird. Unter dem Wortspiele von être und Être sucht Gratry den Ontologismus zu verhüllen.

[1]) vgl. De ver. 9. 10. 4. 12 zit. bei A. Lang „Grundz. d. Rel. phil." 1911. S. 29. ferner: Summ. c. Gent. 1, 11.

[2]) Kant Kr. d. r. V. (Recl.) S. 471; vgl. ferner S. 468 ff.

[3]) Conn. de Dieu II, 101 ff.; 105 ff.

nahme aus, es folge notwendigerweise aus der realen metaphysischen Identität der göttlichen Attribute die Möglichkeit, dieselben auch idealiter durch das Denken auf deduktivem Wege auseinander ableiten zu können [1]). Es ist dies zwar kein Ontologismus, aber einem ontologistischen Fehler gleichkommend; denn, wenn es unerlaubt ist, vom blossen Gedanken auf das Sein zu schliessen, dann kann es auch nicht statthaft sein, umgekehrt vom Sein auf das Denken zu schliessen.

Der Ontologismus Gratrys darf indessen nicht ausschliesslich in dem oben erwähnten ontologistischen Argumente gesucht werden, denn ein einzelner ontologistischer Irrtum ist noch kein ontologistisches System. Wenn Gratry von ernsten Denkern als Ontologist bezeichnet wird [2]), so muss der Grund hierfür tiefer gesucht werden. Tatsächlich ist auch seine Philosophie von vielen ontologistischen Ideen durchsetzt. Den Stempel des Ontologismus trägt an sich die kühne Theorie über den Ursprung der Wissenschaft, wonach die Vernunft erst durch Gott, den „Vater des Gedankens", befruchtet werden müsse, um zu wahrem Wissen zu gelangen. Ebenso unzweideutig ontologistisch ist die Auffassung des Wesens der menschlichen Vernunft. Diese ist nach ihm das reflektierte göttliche Licht und vergleichbar dem von der Atmosphäre der Planeten aufgenommenen Sonnenlichte; sie ist daher in gewissem Sinne eine Teilnahme an der göttlichen Vernunft. Ontologistisch ist sodann Gratrys Lehre, dass jede Ideenerkenntnis ein Schauen

[1]) l. c., 117.

[2]) Stöckl „Gesch. d. n. Phil." II, 575 ff.; A. König „Schöpf. u. Gott. erktnis." 1885, S. 44 ff.; P. Schanz „Apol. d. Chtums." I, 88 ff. u. a. m.

der Idee, jede Gotteserkenntnis in gewissem Sinne ein Schauen Gottes sei. Zu systematischer Form ist aber der Ontologismus Gratrys erst ausgebildet in seiner eigentümlichen Theorie der Dialektik, in der Lehre vom intuitiven Erkennen Gottes. Denn, wenn uns schon der inhaltsärmste Anblick der Wirklichkeit unmittelbar zu Gott erhebt, dann sehen wir eben Gott in allen Dingen, d. h. die Gewissheit Gottes ist durch unseren Erkenntnisakt selber schon sichergestellt.

Wir sind hiermit an jenem Punkte der Gotteslehre Gratrys angelangt, wo das ontologistische und das intuitive Moment seiner Philosophie sich berühren und als geistesverwandte, notwendig miteinander zusammenhängende Anschauungen erweisen. Ein solcher Zusammenhang ist in der Natur der Sache begründet. Eine intuitive Gotteserkenntnis muss notwendigerweise immer auf der ontologistischen Voraussetzung beruhen, dass uns die Existenz Gottes auch ohne mittelbare Denktätigkeit gewiss sei, etwa so gewiss wie die Konstatierung einer Tatsache oder das sinnliche Schauen eines sinnlichen Objektes. Je mehr man andererseits in ontologistischer Denkweise die Existenz Gottes schon aus dem blossen Gottesbewusstsein heraus eruieren will, desto mehr wird die Gotteserkenntnis in ein unmittelbares Schauen des uns bereits in der Gottesidee unmittelbar gewissen göttlichen Seins übergehen. Es besteht daher ein wirklicher Zusammenhang zwischen Gratrys Ontologismus und Intuitionismus.

Aus dem Gesagten geht aber klar hervor, wohin beide Denkrichtungen in ihren letzten Konsequenzen führen. Die Ansicht Gratrys, wonach die menschliche Vernunft ein Reflex der göttlichen sei, führt, konsequent ausgedacht, dazu, sie zur göttlichen

zu erheben, also zum Pantheismus. Denn nach dieser Anschauung wäre das Licht der menschlichen Vernunft identisch mit dem der göttlichen Vernunft, wie die im Spiegel reflektierten Sonnenstrahlen mit den in denselben hineinfallenden identisch sind. In Wirklichkeit verhält sich aber die menschliche Vernunft ganz anders zur göttlichen Vernunft; man müsste eher die menschliche Vernunft mit einem von der Sonne verschiedenen Lichte vergleichen, mit einem Lichte freilich, das Gott an seinem eigenen Lichte angezündet, das hingegen, in seiner Leuchtkraft mit dem göttlichen verglichen, nicht einmal ein Talglicht wäre gegen das Sonnenlicht. Könnte ferner im Erkenntnisakte selbst Gott unmittelbar erschlossen werden, dann wäre es nicht konsequent, einmal Gott als blosse subjektiv-ideale Idee und das andere Mal als metaphysische Realität zu behandeln, statt in der Gottesidee, wie es dann allein angängig wäre, den wirklich existierenden Gott zu erkennen. Es müsste, wie Schelling sich ausdrückt [1]), im menschlichen Bewusstsein ein gewisser Punkt existieren, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind, eine Lehre, welche nur in anderer Gestalt die Theorie der intellektuellen Anschauung wiedergibt. Diese Lehre Schellings wäre demnach auch die letzte Konsequenz des Ontologismus. Ontologismus und Pantheismus sind daher keine Gegensätze, sondern zusammengehörige Ideenkreise. Aber gerade dadurch ist sowohl die eine wie die andere Alternative gerichtet, der Ontologismus durch den Pantheismus, und der Pantheismus durch den Ontologismus [2]).

[1]) Schelling: Ztschr. f. spek. Phys. 1802, I, 1 S. 39 ff.

[2]) Sehr treffend, speziell gegen den Ontologismus Giobertis, bemerkt Schanz (Apol. d. Chtums. 1887, I, 82), dass

Aus dem Gesagten geht somit zur Genüge hervor, dass Gratrys theoretische Philosophie weder den Anspruch erheben kann, lückenlos aufgebaut zu sein, noch auch den wichtigeren, in ihrer Gesamtheit ein widerspruchloses Ganzes darzustellen.

2. Gratrys Gotteslehre nach ihrer praktischen Seite.

Man fühlt sich von einem unangenehmen Gefühle befreit, wenn man einem Philosophen, dem man in theoretischer Hinsicht vielfach entgegentreten musste, in praktischer Hinsicht Recht geben kann, und wenn man sich so in den grossen Lebensfragen eins mit ihm fühlen darf. Denn alsdann hat ein solcher Denker in unseren Augen wenig verloren; ihm bleibt die wahre Philosophie des Lebens, welche nicht Buchstabenphilosophie, sondern Wirklichkeitsphilosophie ist. Auch Gratry gehört zu diesen Denkern, deren geistiges Lebenswerk durch einzelne theoretische Irrtümer nicht gefährdet wird. Mag seine Theorie der Gotteserkenntnis in ihrem Intuitionismus und Ontologismus vielfach als unhaltbar erscheinen, so beruht sie doch auf einem praktischen Wahrheitsgrunde und besitzt insofern auch relative Berechtigung. Andererseits aber muss Gratry

es nur vom Standpunkte des Pantheismus einen Sinn hat, die logische Ordnung des Erkennens der ontologischen Ordnung des Seins gleichzustellen. — Mit dem Nachweise, dass einzelne ontologistische Anschauungen Gratrys zum Pantheimus hinneigen, soll keineswegs sein Verdienst in der Bekämpfung dieser Weltanschauung in Abrede gestellt werden.

da, wo er religiös-praktische Lebensfragen erörtert, zumeist uneingeschränkte Anerkennung gezollt werden.

Die praktischen Wahrheitsmomente, die auch der theoretischen Philosophie Gratrys zugrunde liegen und ihr einen relativen Wert verleihen, offenbaren sich zunächst am deutlichsten bei der Beurteilung seines Intuitionismus. Es ist zwar ein aussichtsloser Versuch, den letzteren mit Gratry zu einer wissenschaftlichen Methode erheben zu wollen; die höhere Wahrheit dieses irrtümlichen und abenteuerlichen Unternehmens liegt aber in der Erkenntnis, dass die Intuition eine reiche Quelle schöpferischen Denkens ist. Dass der Intellekt sich nicht immer der wissenschaftlich exakten Methode zu bedienen braucht, um zu wertvollen und richtigen Erkenntnissen zu gelangen, dass er vielmehr oft in intuitiver Weise die Wahrheit vor deren wissenschaftlichen Erforschung antizipiert, dürfte eine unbestrittene Erfahrungstatsache sein [1]). Im Nu des Augenblicks erfasst oft der genial veranlagte Forscher mit intuitiver Geisteskraft neue Wahrheiten, die er nur langsam und mit grösster Mühe in eine wissenschaftliche und logisch lückenlose Form einzukleiden vermag [2]). Speziell auf religiösem Gebiete spielt die

[1]) So macht Poincaré in „Science et méthode", Paris 1908, auf die psychologische Berechtigung der Intuition in der Mathematik aufmerksam. — Den wissenschaftlichen Wert der Intuition betont besonders Lutoslawski. — Treffend bemerkt G. Fonsegrive von den grossen Entdeckungen: „Leur découverte s'est faite non par accumulation d'expériences, par un progrès lent et continu, mais brusquement, tout à coup, soudain; c'est comme un rideau qui se déchire ou un voile qui se lève ou une lumière qui éclaire". „Généralis. et induction" in d. Rev. phil. 1896, p. 373.

[2]) Pascal z. B. löste in kurzer Zeit mit intuitiver Geistesschärfe das Problem der Zykloide; aber um die Lösung

Intuition eine grosse Rolle. Wenn auch die Idee des höchsten Wesens innerhalb der logischen Erkenntnisordnung die letzte ist und den Abschluss unseres Wissens bildet, so ist doch diese Idee nicht notwendigerweise auch die psychologisch letzte; bevor wir ihre Annahme wissenschaftlich rechtfertigen können, konzipieren wir dieses höchste Ideal der menschlichen Vernunft in einem intuitiven Gedankenfluge. Darin besteht nun auch die relative, psychologisch-praktische Wahrheit der Dialektik Gratrys. Das Unzufriedensein beim Betrachten des Unvollkommenen, das Bedürfnis nach immer Vollkommenerem, zuletzt nach dem Vollkommensten selber, die Notwendigkeit einer absoluten Ergänzung unseres eigenen Wesens, die Fähigkeit, immer Höheres zu denken, ohne dass unser Verstand einen andern Ruhepunkt gewänne, es sei denn im Gedanken eines Höchsten und unendlich Vollkommenen, endlich die unvollziehbare Vorstellung, dass unser Gedanke weiter reichen sollte und zu Höherem fähig wäre als die höchste Wirklichkeit, die er, wäre Gott nicht, unendlich überragte, — alles dies treibt den Menschen unwillkürlich dazu an, in einer unmittelbaren Intuition dieses höchsten Ideales der spekulativen Vernunft sich zu vergewissern. Gerade bei der Gotteserkenntnis eilt somit die intuitive Gewissheit ihrem nachträglichen Beweise voraus. Wenn sodann das Wesen des religiösen Grundphänomens in der Einheit der menschlichen und göttlichen Tätigkeit im religiösen Akte besteht, wenn also beim religiösen Verhältnisse die menschliche und göttliche Tätigkeit nicht aus-

schriftlich zu fixieren und auf eine lückenlose Form zu bringen, brauchte er unvergleichlich viel mehr Zeit. — Von Gauss ist bekannt, dass er für viele Entdeckungen, die er mit intuitivem Blick gefunden hatte, nur mit grosser Mühe einen Beweis zu erbringen vermochte.

einandergerissen werden können, ist dann nicht die religiöse Erkenntnis über die Sphäre des bloss natürlichen Denkens hinausreichend, eine intuitive Gotteserkenntnis, welche uns unser endliches Weltbewusstsein verlieren und in Gott als verklärtes wiedergewinnen lässt, also eine Art intellektueller Anschauung? Zweifellos hat gerade in diesem Punkte der Intuitionismus Gratrys seine volle Berechtigung behalten. Indem Gratry hierbei zugleich auf den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Intuition aufmerksam macht, hat er den Fehler vermieden, in den Malebranche fiel, indem er die natürliche Gotteserkenntnis als eine direkte Anschauung Gottes betrachtete. Muss sich doch nach Gratry der Mensch bei der übernatürlichen Intuition immer der Tatsache bewusst bleiben, dass er in diesem Zustande nicht mehr eine bloss natürliche Geistesfunktion ausübt, sondern eine Funktion, die auf Grund seiner Vereinigung mit Gott entstanden ist. Er darf nicht der blossen Vernunft zuschreiben, was Gottes ist.

Wie der Intuitionismus, so hat auch der Ontologismus in der Gotteslehre Gratrys seine relative, psychologisch-praktische Berechtigung. In wessen Weltanschauung die Ueberzeugung von der Existenz Gottes einen festen und wohlbegründeten Stützpunkt hat, und wem sie in das Ganze der Lebensauffassung harmonisch sich eingliedert, der hat auch ein Recht, die Wirklichkeit einmal vom Standpunkte des ontologisch Ersten zu betrachten und bei der Betrachtung der Welt von der Gottesidee auszugehen. Er hat ein Recht, den langen und oft schwierigen Weg des Gedankenaufstieges zu Gott hinter sich zurückzulassen, und von der abstrakten Gottesidee unmittelbar zur lebendigen Ueberzeugung vom Dasein Gottes überzugehen; für ihn

ist billigerweise die Gottesidee mehr als eine blosse Idee [1]). Selbst dem theoretischen Irrtum des Ontologismus liegt sodann der berechtigte Gedanke zugrunde, der ihn allein psychologisch erklärbar macht, „dass alles das, was in verschiedenem Sinne als das Wertvollste, Höchste und Grösste von uns gedacht werden kann, unmöglich ein blosses leeres Gedankengebilde sein kann, sondern dass es, wenn irgend etwas, auf zuversichtlichen Glauben an seine Wirklichkeit Anspruch hat. Der Sinn dieses Gedankens ist sozusagen das religiöse Axiom; der höchste Wert und die Wirklichkeit gehören notwendig zusammen [2])."

Der Ontologismus hat somit seinen tieferen Grund in einer ethisch-idealistischen Lebensauffassung; er ist bei Gratry um so verständlicher, als gerade dieser Philosoph der begeistertste und unermüdlichste Vorkämpfer einer solchen Weltanschauung war. Seine Analysen über die moralischen Bedingungen der Gotteserkenntnis gehören zum Schönsten, was seit Pascal in dieser Beziehung geschrieben wurde [3]). Sie enthalten zugleich die wichtigsten Auf-

[1]) Auf die religionsgeschichtliche Bedeutung des ontologischen Argumentes macht O. Pfleiderer aufmerksam. Wie alle Beweise für das Dasein Gottes, so ist auch der ontologische nach ihm „ein Glied in der Kette denkender Nachzeichnung des Weges, auf welchem sich der menschliche Geist, ursprünglich nicht denkend, sondern ahnend und vorstellend, zum Gottesbewusstsein erhoben hat". zit. bei G. Runze „D. ontol. G. beweis". Halle 1881, S. 165 f.

[2]) Lotze „Grundz. d. Rel. phil." Lpzg. 1894, S. 12; — Lang „Grundz. d. Rel. phil." Strbg. 1911, S. 31; — Runze, l. c., 165 f.

[3]) Der bei Flöckner, S. 11 u. 15, bei Scherer „Mél. d. cr. rel." 1860, S. 400, bei dem anonymen Rezensenten der Hist. pol. Bl. Bd. 43, S. 35, hervorgehobene Widerspruch zwischen der mathematischen Gewissheit des dialektischen

gaben eines religiösen Lebensprogramms. Unter diesem Gesichtspunkte wird unser Dasein zu einem fortwährenden Kampfe des Willens gegen die Hindernisse seiner Vereinigung mit Gott. Sehr schön vergleicht Gratry diese Willensdialektik mit der immer weiter ins Unendliche fortschreitenden und der Einheit zustrebenden, diese jedoch nie ganz erreichenden konvergenten Reihe. In diesem Zusammenhange verdient auch Gratrys Versuch eine besondere Erwähnung, die Geister nach einem zu gleicher Zeit in ethischer und intellektueller Hinsicht gültigen Massstabe in zwei verschiedene Klassen zu sondern, ein Unternehmen, dem man psychologischen Scharfsinn und genaue Menschenkenntnis nicht absprechen kann. Der analytisch zergliedernde Mensch wird dem synthetisch schaffenden gegenübergestellt. Beide sind als Denker und Charaktere grundverschieden: Ersterer ist scharfsinnig, aber unfähig zu neuen Erkenntnissen, er beharrt beim Gegebenen, aber ohne Bedürfnis zu Höherem, er vermag daher keine grossen Synthesen zustande zu bringen und bleibt immer in den engen geistigen Horizont seines eigenen kleinen Ich gebannt. Ihm gegenüber steht der wahre Philosoph, grosszügig als Charakter wie als Denker, über die analytische Kleinarbeit hinaus zu synthetischem, geistigem Schaffen sich erhebend, der eigentliche Meister der Weltanschauung, die er nach ewigen Prinzipien sub specie aeternitatis zu gestalten versteht. —

Mit der ethisch-idealistischen Weltanschauung Gratrys hängt auch eng zusammen seine Theorie vom „sens divin“, eine der auffallendsten und zugleich

Verfahrens einerseits und den moralischen Bedingungen der Gotteserkenntnis andererseits wird in seiner schroffen Form aufgehoben, wenn die letzteren als blosse praktische Voraussetzungen zur Ausübung der Dialektik aufgefasst werden.

in verschiedenster Weise beurteilten Lehren seiner praktischen Philosophie. Wenn Stöckl [1]) behauptet, mit dieser Lehre springe Gratry „mit beiden Füssen in den Ontologismus hinüber", so hat diese Kritik recht, wenn damit die Annahme des göttlichen Sinnes der Seele als einer theoretischen Voraussetzung der Gotteserkenntnis getroffen werden soll, nicht aber, wenn etwa damit die Wirklichkeit des göttlichen Sinnes schlechthin verneint werden sollte. Die Lehre vom θεὸς ἔμφυτος ist bereits den Vätern sehr geläufig. Eine Anlage, ein Keim der natürlichen Gotteserkenntnis, also ein unentwickeltes Gottesbewusstsein schlummert nach ihnen in jeder Seele, die dadurch zur „anima naturaliter christiana" werde. (Tertullian.) Die Bejahung oder Verneinung eines derartigen „sens divin" hängt übrigens zum grössten Teile davon ab, welche Rolle man dem Gefühl im religiösen Leben zuschreibt. Nimmt man an, dass das Gefühlsleben nicht eine blosse akzidentelle Begleiterscheinung des religiösen Lebens ist, nicht eine blosse Erregung von Gefühlen anlässlich der religiösen Vorstellungen, sondern vielmehr als charakteristisches Gefühl auch einen eigenen Ursprung hat und sich aus anderen Quellen herleitet als aus den Quellen des übrigen Gefühlslebens, dann muss man auch zugeben, dass das Gefühl nicht in fernerer Beziehung zu Gott steht als Verstand und Wille. Wenn aber Gott im Gefühlsleben sich offenbart, dann muss der Mensch auch die entsprechende Geistesfähigkeit besitzen, um die Offenbarung des göttlichen Geistes im Gefühlsleben entgegenzunehmen. Man kann eine solche Fähigkeit der Seele, göttliche Offenbarungen im Gefühlsleben zu empfangen, mit Gratry den „sens divin" der Seele nennen oder mit anderen bildlichen

[1]) Stöckl „Gesch. d. n. Phil." II, 580.

Ausdrücken bezeichnen, wenn man nur dabei den höheren Sinn des Wortes nicht aus dem Auge verliert. Das letztere scheint aber der Fehler jener Kritiker Gratrys zu sein, die den göttlichen Sinn der Seele darum leugnen, weil die Annahme desselben auf der falschen Voraussetzung beruhe, dass die Seele Gott unmittelbar fühle [1]). Mit demselben Rechte könnte man nämlich behaupten, der Mensch habe keinen äusseren Sinn, weil er zum Ding an sich oder zum Bewusstseinstranszendenten niemals unmittelbar vordringen könne, sondern immer nur zu Bewusstseinsrepräsentanten gelange. Der Vorwurf richtet sich also im Grunde gegen eine unterschobene Annahme und dient im übrigen dazu, engherzige Auffassungen der Lehre Gratrys vom göttlichen Sinn der Seele auszuschliessen.

Nur insofern kann diese Lehre von der Kritik nicht verschont bleiben, als Gratry dieselbe einerseits zur Voraussetzung der theoretischen Gotteserkenntnis zu machen scheint, andererseits unter ihrem Einflusse oft zu Spekulationen sich hinreissen lässt, welche die Grenze zwischen Mystik und Metaphysik überschreiten und jeden Zusammenhang mit der Wirklichkeit verlieren. Aber auch auf diesen Abwegen mystischer Kontemplationen zeigt sich, dass Gratry als Meister der religiösen Psychologie es verstanden hat, in scharfsinniger Weise die geheimsten Fäden und Falten des seelischen Innenlebens ans Tageslicht zu ziehen und mit zartfühlendem Verständnisse jene flüchtigen und seltsamen, aber lichtvollen Bewusstseinserscheinungen zu beschreiben, welche als mystische Inspirationen den Höhepunkt des subjektiv-innerlichen religiösen Lebensprozesses darstellen.

---

[1]) Ramière in den „Études . . . " II, 108—109.

3. Gratrys Gotteslehre im Lichte der Geschichte der Philosophie.

Die ethisch-mystische Färbung der Lehren Gratrys beruht zum grossen Teil auf seiner unleugbaren Abhängigkeit von den im Laufe der Geschichte der Philosophie auftretenden Systemen des Platonismus. Insofern dürfte es zur abschliessenden Beurteilung Gratrys auch lehrreich sein, die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen seiner Gotteslehre kennen zu lernen.

Die Hinneigung zu Plato zeigt sich bei Gratry in dem fast in allen Lehrpunkten seiner Philosophie unmittelbar zum Durchbruch gelangenden Streben, von überweltlicher Perspektive aus die Wirklichkeit zu begreifen und die Endpunkte unseres endlichen Wissens durch ein auf das Unendliche gerichtetes Denken zu einer höheren Einheit zusammenzuknüpfen. Man kann in einem solchen Bemühen eine Erneuerung der platonischen Dialektik erblicken, deren eigentliches Ziel darin bestand, „ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἴδωλα καὶ τὸ φῶς“ aufzusteigen [1]), also die Wirklichkeit im Lichte einer ewigen Ideenwelt und schliesslich der höchsten Idee, Gottes, zu betrachten [2]). Beruht doch nach Plato das

[1]) Plato, De Rep., 532; — vgl. Conn. de Dieu I, 105 ff.

[2]) Man meint, Gratry hätte seine eigene Dialektik beschrieben, wenn man bei P. Janet: „Essai sur l. dialect. de Platon“, 1848, p. 195, über die platonische Dialektik folgende

Wesen und die Möglichkeit der höchsten Erkenntnis darauf, dass der Mensch den Blick seines Geistes vom Veränderlichen und Werdenden, dem μὴ ὄν, abwendet, um ihn zur Anschauung des ewigen, unveränderlichen und wahren Seins zu erheben. Die platonische Dialektik ist hierin der Dialektik Gratrys, die vom endlichen Sein unter Eliminierung der Grenzen desselben unmittelbar zum unendlichen Sein aufsteigt, zum Vorbild geworden. Gratrys Gotteslehre muss indessen nicht bloss als eine moderne Erneuerung der theoretischen, mystisch-intuitiven Seite des platonischen Idealismus angesehen werden, auch das praktisch-ethische Moment seiner Philosophie hat in der platonischen Theologie seine geheimen Wurzeln und Grundlagen. Wie nämlich nach Gratry die Verstandesdialektik eine entsprechende höhere sittliche Geistesanlage voraussetzt und in einer ethischen Willensdialektik ihre notwendige Ergänzung findet, so kommt auch bei Plato nur durch die Verbindung von Eros und Noesis jene „beflügelte“ Liebe zustande, der ἔρως ὑπόπτερος, der uns in kühnem Gedankenaufschwung unmittelbar zum

---

Stelle liest: „La dialectique a son point de départ dans les contradictions, les imperfections des choses sensibles. Au sein de ces contradictions, elle surprend quelque trace de vérité, de beauté, d'unité: ces vestiges de perfection la conduisent à la perfection absolue où elle s'arrête. Qu'y a-t-il implicitement dans cette marche de la pensée? que les choses sensibles ne sont pas par elles-mêmes, qu'elles ne suffisent pas à l'esprit. . . . Si, en effet, les choses sensibles se suffisaient à elles-mêmes, lèverions-nous nos regards vers le monde invisible?“ — Ueber die für G. vorbildliche Unterscheidung der Dianoia von der höheren Noesis, des analysierenden vom synthetischen, des „absteigenden“ vom „aufsteigenden “Denken, vgl. Janet, l. c., 110 ff; — über den intuitiven Charakter der Noesis, p. 81 ff.

göttlichen Objekte hinträgt [1]). Erblickt man daher gerade in einer „Verbindung des intuitiv-mystischen und des gesetzhaften Elementes“ [2]) die Stärke und den wesentlichen Charakter der platonischen Theologie, dann muss man auch nach dieser Richtung hin die Gotteslehre Gratrys als eine Wiederbelebung wesentlicher Grundgedanken der religiösen Spekulation Platos betrachten. Die hohe Verehrung Gratrys für Plato ist unter solchen Umständen durchaus begreiflich. „Unter allen Menschen“, sagt Gratry, „die vor der christlichen Zeitrechnung von Gott geredet haben, ist er der grösste. Man hat ihn den göttlichen genannt; auch Bossuet nennt ihn so, und es ist dieser Name sein Charakteristikon unter den Philosophen“ [3]).

Die platonische Philosophie wurde, nachdem sie im Neuplatonismus zu einseitigem Mystizismus ausgeartet war, durch Augustinus wieder neu belebt und in der Richtung auf Gratry hin weitergebildet. „Quidquid a Platone dicitur, vivit in Augustino“, so gibt Gratry mit treffender Prägnanz und feinsinniger Charakterisierung das Verhältnis Augustins zu Plato wieder [4]). In der Tat wurde die Dialektik Platos bei Augustinus zu einer lebendigen Dialektik oder besser gesagt, zu einer Dialektik des Lebens und dadurch für die Dialektik Gratrys in mehr als einer Beziehung vorbildlich. Ihr Ausgangspunkt ist vorzüglich das eigene lebendige Ich, die reiche Welt des inneren

---

[1]) Plato, Alcib. I, 135 E. — vgl. De la conn. de Dieu, I, 87. Nach der neueren Kritik ist indessen die Echtheit von Alicib. I (der ersten Schrift der 4. Tetralogie nach der Zusammenstellung des Platonikers Thrasyllos) zweifelhaft.

[2]) Willmann „Gesch. des Idealism. 2. A. I, 414 f.

[3]) Conn. de l'âme I, 72.

[4]) l. c. I, 192.

Seelenlebens. „Noli foras ire, in te redi; in interiore homine habitat veritas", lautet der Wahlspruch Augustins [1]). Die Erkenntnis der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott, die Notwendigkeit einer Ergänzung des eigenen Wesens durch ein vollkommeneres Wesen, der beständige Drang der Seele nach Höherem ist keinem anderen Philosophen des ausgehenden Altertums so lebendig zum Bewusstsein gekommen. Im Lichte dieser allseitig religiösen Lebensauffassung hat sich auch Augustins theoretische Weltanschauung zu jenem glänzenden und lichtvollen Systeme verklärt, welches dem Platonismus höhere Bahnen wies und die Richtung der gesamten Forschung und geistigen Arbeit späterer Jahrhunderte bestimmte. Das bei Gratry in unzähligen Nüancen durchgeführte Bild von Gott als der Sonne der Geister ist augustinischen Ursprungs. In Gottes Lichte erkennen wir die gesamte Wahrheit; auch die Erkenntnis der Wesenheiten der geschöpflichen Dinge ist nur durch das intelligible Licht der absoluten göttlichen Wahrheit möglich [2]). In Gott sind nämlich alle Urgründe (rationes aeternae), die typischen Formen oder Urbilder der Dinge, von Ewigkeit her vorhanden, und die Dinge selber sind nur die zeitlichen Abbilder jener ewigen Urbilder. Augustinus betont unzweideutig und viel stärker als Plato die Einheit der Ideenwelt in Gott. Er räumt mit ihrer Selbständigkeit auf, indem er sie idealisiert und vom göttlichen Bewusstsein resorbiert werden lässt. Er

[1]) Augustinus, De vera rel., cap. 39.

[2]) Ueber die Frage, wie sich Augustinus die Erleuchtung des menschlichen Verstandes durch „das göttliche Licht, in welchem wir die unwandelbaren Wahrheiten schauen", vorstellt, herrscht noch immer nicht die nötige Klarheit; vgl. Espenberger, in seiner Einl. zu den W. W. des hl. Aug.

fasst einerseits den Bereich des Intelligiblen enger als Plato seine Welt der Ideen, indem er alle blossen Allgemeinbegriffe sinnenfälliger Dinge von derselben ausschliesst [1]; andererseits aber sind ihm die Ideen nicht selbständig existierende Wesenheiten, sondern nur die intelligiblen Gründe der Dinge in Gott; als ewige Schöpfergedanken in Gott sind sie von Gottes Wesen nicht zu trennen [2]. In Augustins Philosophie sehen wir also die wesentlichen Elemente der platonischen Spekulation bereits in einem Entwicklungsstadium, das der Philosophie Gratrys bedeutend näher kommt. Mag man auch mit den meisten Forschern glauben, den extremen Ontologismus in Augustins Philosophie nicht nachweisen zu können, da er eine unmittelbare Anschauung Gottes nicht kenne, so muss doch wenigstens der gemässigte Ontologismus, wie ihn Gratry vertritt, als zumeist auf augustinischer Grundlage beruhend, angesehen werden.

Der Platonismus ist im Mittelalter im allgemeinen zu keiner neuen vom Augustinismus wesentlich verschiedenen Systembildung gelangt, und darum hat auch Gratry von dieser Seite weniger Anregungen empfangen. Die Scholastik arbeitet vorzugsweise im Bannkreis des Stagiriten. Wie Aristoteles zu Plato, so verhält sich nach Gratry Thomas von Aquin, der klassische Vertreter dieser Richtung, zu Augustinus. Mit Thomas hat Gratry zwar fast durchgängig die Resultate der philosophischen Denkarbeit gemein, und er zählt ihn darum zu den grössten Geistern; aber die beiderseitige Forschungsmethode ist

I, 1911, S. XXII ff. (Neuübs. d. K.väter, vorgen. vom Köselschen Verlag).

[1] J. Storz „D. Philos. d. h. Aug." 1882, S. 61.

[2] l. c., 71.

eine grundverschiedene. Thomas befindet sich nach Gratry unter dem Einflusse der syllogistischen Methode; er kannte wohl die höchsten Wahrheiten, aber er bewies sie nicht; er war mehr ein grosser Systematiker, der die höchsten Ideen analysierte und in ein klares Verhältnis zu einander brachte. „Der hl. Thomas von Aquin," sagt Gratry, „gebraucht den Syllogismus, aber die Quelle seines Syllogismus ist der Himmel, nicht die Erde; er macht Deduktionen, aber diese Deduktionen wurzeln im Himmel, nicht in der Erde [1])." Wenn diese Beurteilung des Aquinaten auch irrig und einseitig ist, so dürfte Gratry doch so viel klar erkannt haben, dass Thomas gegenüber dem intuitiv-mystischen Gedankenfluge der Platoniker eine nüchterne, streng wissenschaftliche Methode bevorzugt. Nicht minder zweifelhaft ist aber auch, dass Thomas als echter Realist in seinen Deduktionen von der „Erde" ausgeht, nicht vom „Himmel". Gratry hat wohl die Grundverschiedenheit der eigenen Methode von derjenigen der Scholastik erkannt, aber nicht klar genug, um der letzteren gerecht zu werden.

Nichtsdestoweniger ist seine Gotteslehre in einigen wesentlichen Punkten durch die Scholastik beeinflusst worden. Das ontologische Argument Anselms hat Gratry unbesehen in sein System herübergenommen. An Thomas rühmt er besonders die klare Unterscheidung der beiden Stufen des Intelligiblen [2]). Die Lehren Gratrys über das Verhältnis der natürlichen zur übernatürlichen Vernunft, des Glaubens zum Wissen, der Vernunft zur Gnade sind spezifisch scholastischen Ursprungs; nur ihre anschauliche, poetische und bilder-

[1]) Conn. de Dieu I, 304.
[2]) l. c., 335 ff.

reiche sprachliche Einkleidung erinnert stark an Plato. Man kann endlich bei Gratrys Unterscheidung der Stufen der Intuition auch Anklänge an Bonaventuras Lehre von den „lumina“ oder Lichtquellen wiederfinden, eine Lehre, nach welcher der Werdegang unserer Erkenntnis durch drei Stufen der Erleuchtung bedingt ist: durch das lumen exterius, das lumen interius und das lumen superius [1]). In dieser anscheinend abstrakten Theorie lag für die mittelalterlichen Mystiker ein ganzes Lebensprogramm eingeschlossen, welches vielfache Berührungspunkte mit Gratrys Theorie der Willensdialektik aufweist: ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora [2])!

Die platonisierende Richtung der Renaissancezeit, die besonders in Florenz unter dem Schutze der Mediceer eine grosse Blüte erlangte, hat trotz mancher Aehnlichkeiten mit der Philosophie Gratrys diese letztere nicht direkt, sondern nur insofern beeinflusst, als sie in die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie einige platonische Gedankenkeime hineinlegte, die in den modernen philosophischen Systemen zu selbständiger Entfaltung gelangen sollten. Dasselbe gilt von der Erneuerung dieser Richtung durch die im 17. Jahrhundert blühende Cambridger Philosophenschule. Nur insofern hat die letztere Richtung die christlich-platonische Spekulation gefördert, als sie das Wesen der objektiven Wahrheit schärfer erfasste und ihren Zu-

---

[1]) Vgl. besonders Bonaventuras Schrift: „De reductione artium ad theologiam.“ — Aehnlich lautet auch die Dreiteilung des Albertus Magnus: „Divina super intellectum, mathematica in intellectu, physica sub intellectu esse dicuntur“; in „De intellectu et intelligibili.“ I, 3, 2.

[2]) Vgl. Willmann „Gesch. des Ideal.“ III, 852.

sammenhang mit der absoluten Wahrheit klar hervorhob [1]).

Die neuere Philosophie steht nicht mehr im Zeichen des Kampfes zwischen Platonismus und Aristotelismus; hier sind im ganzen wesentlich andere Gesichtspunkte vorherrschend: es handelt sich nicht so sehr um die Frage, wie der dialektische Fortschritt des Denkens zur höchsten Idee zu vollziehen, sondern vielmehr, ob ein solcher dialektischer Fortschritt überhaupt möglich sei. Descartes hat in dieser Beziehung den Anstoss zu einer Revision der wissenschaftlichen Methode auf Seiten des Rationalismus gegeben, Bacon hat dieselbe auf Seiten des Empirismus angeregt. Es ist jedenfalls merkwürdig zu sehen, wie diese beiden sonst so verschiedenen Denker in der Hinsicht miteinander geistesverwandt sind, dass sie gleich klar die Unzulänglichkeit der syllogistischen Methode behaupten [2]). Das Problem verbindet sie, aber die Lösung trennt sie. Descartes erstrebt die Erneuerung der wissenschaftlichen Methode im Anschluss an die Mathematik, die ihm als Idealwissenschaft erscheint [3]), Bacon findet in der naturwissenschaftlichen Forschung das Vorbild der wissenschaftlichen Methode.

---

[1]) Vgl. oben, S. 47.

[2]) Aehnliche Gedanken vertraten bereits die Skeptiker; nach ihnen ist der Syllogismus ein Zirkelschluss. Sextus Emp., Pyrrhon. hyp. II, 193 ff, 234 ff. — In der Neuzeit hat nach Bacon besonders Locke denselben Gedanken betont. Vgl. Ess. IV, ch. 17, § 4. — Jacobi vertritt die gleiche Anschauung. Vgl. unten. — Schopenhauer meint, was der Schliessende erfahre, wusste er schon implicite, aber er wusste nicht, dass er es wusste. W. a. W. u. V. II, c. 10.

[3]) Ueber die synthetische Methode Descartes' in der Mathematik und Philosophie vgl. Windelband „Gesch. d. neu. Phil." 5. A. 1911, I. S. 174 ff.

Gratry hat von beiden die Stellung des Problems und je einen Gedanken der Lösung desselben übernommen und führt so die beiden von einem Punkte ausgehenden Gedankenrichtungen wieder zur Einheit zusammen. Descartes hat vorzüglich Gratrys Einfall angeregt, in der Mathematik nach Analogien zur Gotteserkenntnis zu suchen und so die letztere durch die erstere zu rechtfertigen; Bacon hat Gratry in der Ueberzeugung bestärkt, dass die Gotteserkenntnis nur auf induktivem Wege sichergestellt werden könne, und dass eine wissenschaftliche Induktion an Gesetze gebunden sei. Diese waren freilich bei Gratry ganz andere als bei Bacon. Während Bacon meinte, „es sollten dem nach Allgemeinheit strebenden Geiste nicht Flügel angesetzt, sondern Blei angehängt werden [1])", war Gratry vielmehr der Ansicht, man müsse dem Geiste Flügel geben und das belastende Blei abwerfen. Hierin ist er wieder mehr von den teilweise platonisierenden Anschauungen Descartes' abhängig, die eine Umbildung der „Induktion" Gratrys in eine Art Intuition begünstigten. Kann man doch in dem bekannten und oft zitierten psychologischen Gottesbeweise Descartes [2]) bereits eine gewisse Antizipation der Ideen Gratrys über die Dialektik der Gottes-

[1]) Windelband, l. c. 144.

[2]) „Dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo, me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad maiora et maiora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo, illum, a quo pendeo, maiora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinita in se habere, atque ita Deum esse." Med. III, in fin.; — zitiert bei Gratry, Conn. de Dieu I, 366. — — Auch das ontologische Argument Descartes' findet sich bei Gratry wieder; desgleichen die erkenntnistheoretische Begründung der natürlichen Gewissheit („des natürlichen Lichtes"!) durch den Gottesglauben.

erkenntnis erblicken, so dass Gratrys Philosophie in dieser Hinsicht nicht unvorbereitet erscheint.

Von Descartes sind zwei Denker beeinflusst, denen Gratry näher steht, als sie sich selber stehen, — trotz ihres gemeinsamen Ausgangspunktes: Spinoza und Leibniz. So scharf man in metaphysischer Hinsicht Gratry von Spinoza scheiden mag, so lassen sich doch manche Aehnlichkeiten zwischen beiden Philosophen nicht leugnen. Spinoza ist nach Gratry ein grosser und scharfer Denker, aber ein einäugiger Zyklop, der alles nur im Lichte des Syllogismus betrachtet [1]). Gratry erblickt in ihm vorzugsweise den theoretischen Denker und den abstrakten Verstandesphilosophen; er übersieht ganz die praktische Seite seiner Weltanschauung, die, wenngleich auch unwichtiger, dennoch einen integrierenden Teil seiner Philosophie darstellt, und gerade jenen Teil, der manche Berührungspunkte mit der Philosophie Gratrys aufweist. Das Eigentümliche der spinozistischen Methode besteht nämlich in einer merkwürdigen Verbindung von Rationalismus und Mystizismus; neben der schneidenden Kälte seiner theoretischen Ableitungen macht sich fast unvermittelt eine glühende religiöse Begeisterung bemerkbar. Den platonischen Eros lässt Spinoza wieder neu aufleben. Unter den drei Stufen der Erkenntnis sensus, ratio und intuitus steht ihm die zuletzt genannte am höchsten. Diese, die unmittelbare Anschauung Gottes, ist des höchsten religiösen Objektes allein würdig. Es ist somit nicht richtig, wenn Gratry im Spinozismus nur affektauslöschenden Rationalismus sehen möchte; einzelne mystische Gedankenkreise kehren sowohl bei Spinoza als bei Gratry wieder.

[1]) Les Soph., 223.

Mit Leibniz hat Gratry die grossen Grundzüge einer theistischen Weltanschauung gemeinsam, und er steht ihm darum näher als Spinoza. Seine Theorie der Dialektik wurde aber mehr durch den Mathematiker als den Philosophen Leibniz beeinflusst. Die Entdeckung der Infinitesimalrechnung gab Gratry die gewünschten mathematischen Beispiele an die Hand, mit deren Hülfe er den Nachweis eines in der Mathemathik und in der Metaphysik in gleicher Weise zur Anwendung gelangenden höheren Vernunftverfahrens (procédé infinitésimal) erbringen zu können glaubte. So hatte Gratry ein ganz neues wichtiges Element zu seiner Theorie der Dialektik gefunden. Trotz ihrer Einfachheit schliesst diese nun schon die verschiedensten Bestandteile früherer Systeme zur Einheit zusammen: das induktive Moment Bacons, das synthetische Descartes', das intuitive Spinozas, das mathematische Leibnizens.

Es fehlte nur noch das ontologische Moment. Dieses sollte durch eine ebenfalls von Descartes ausgehende Richtung der Philosophie, deren Hauptrepräsentant Malebranche ist, vorbereitet werden. Von Descartes' Ansicht, „priorem quoddammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius“ [1]), bis zum Ontologismus des letzteren war kein grosser Schritt mehr. Besteht doch das Hauptargument des grossen Oratorianers in der Betonung der psychologischen Priorität der Idee des Unendlichen vor der des Endlichen. Die Idee des Endlichen können wir nach Malebranche nur bilden, indem wir den „allgemeinen Begriff des Seins“ irgendwie beschränken. „Afin que nous concevions un être fini il faut néces-

[1]) Descartes, Medit. III.

sairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder“ [1]). Die Idee des absoluten Seins geht somit der des endlichen Seins voraus. Nach Malebranche bringt sodann Gott nicht in jedem Menschen eine besondere Ideenwelt hervor, sondern in Gott erkennen alle Menschen die Ideen; denn Gott wählt in seiner unendlichen Weisheit nach dem Grundsatze der Oekonomie der Mittel immer nur das denkbar Einfachste, um damit das Grösste zu erreichen; er wird also — und hierin steht Malebranche in schroffstem Gegensatze zu Leibniz, — nicht eine unendliche Zahl von subjektiven Ideenwelten, sondern nur eine einzige Ideenwelt schaffen, die allen Individuen erkennbar ist [2]). Es lässt sich somit behaupten, „que, si nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose“ [3]). Dass diese Lehre Malebranches auf alle späteren Systeme des Ontologismus, vorzüglich aber auf das seines Ordensgenossen Gratry, einen grossen Einfluss erlangte, steht ausser Zweifel. Nach Gratry gebührt Malebranche mehr als jedem anderen Philosophen das Verdienst, die Gegenwart Gottes in der menschlichen Vernunft mit überzeugender Kraft und glänzendem Stile nachgewiesen zu haben [4]). Malebranche ging nur zu weit, indem er die unmittelbare Anschauung Gottes als das Werk der blossen Vernunft ansah. Hierin hat er die Kraft unseres natürlichen Verstandes ebensosehr überschätzt, als Pascal dieselbe unterschätzte. Erst Fénelon vermochte nach Gratry

---

[1]) Malebranche, Rech. I, l. 3, (Ausg. 1678) p. 395.
[2]) l. c., ch. 6.
[3]) l. c., p. 396.
[4]) Conn. de Dieu I, 431.

die Dissonanz zwischen Pascal und Malebranche harmonisch auszugleichen [1]).

Wie durch Malebranche der vorkantische Rationalismus der neueren französischen Philosophie seine schärfste theologische Ausprägung empfing, so sollte bald darauf der englische Empirismus durch Hume seine schroffste antitheologische Richtung erhalten. Locke erklärte zuerst die Genesis der Idee des Unendlichen durch das „Vermögen, Vorstellungen ohne Ende aneinander zu knüpfen“ [2]); Hume ging einen Schritt weiter und führte die Regelhaftigkeit solcher Verknüpfungen auf blosse Assoziationsgesetze zurück. Damit war die Möglichkeit absolut gültiger synthetischer Erkenntnisse vernichtet. In Deutschland sollte sowohl der englische Empirismus als auch der französische Rationalismus endgültig überwunden werden. Kant vermochte jedoch den Skeptizismus Humes nur dadurch zurückzudrängen, dass er sich auf den Standpunkt des erkenntnistheoretischen Idealismus stellte; die Preisgabe des Realismus war der Kaufpreis seiner Bemühungen. Den Empirismus und den Rationalismus vermochte er so allerdings in einer höheren Einheit aufzuheben, aber das Problem der Gotteserkenntnis als theoretisches oder wissenschaftliches Problem war infolge seines einseitigen Idealismus unlösbar geworden. Gratry suchte dem gegenüber den Empirismus und den Rationalismus auf andere Weise zu versöhnen. In der Problemstellung gleicht er Kant, in der Lösung weicht er aber von ihm ab. Seine realistischen Tendenzen und der Einfluss der Schottischen Schule

---

[1]) l. c.

[2]) Locke „Ueb. d. menschl. V.“ B. II, K. 17, § 6 — Phil. Bibl. Bd. 75 (Kirchmann) I, 230.

wiesen ihn auf einen auf realistischer Grundlage beruhenden erkenntnistheoretischen Intuitionismus hin. Der realistische Empirismus wurde sogar von Gratry in einer bedenklich weitgehenden Form auf das religiöse Gebiet übertragen. Der Rationalismus wurde aber in ebenso ergiebiger Weise befriedigt, indem Gratry die Möglichkeit einer allgemeingültigen Synthesis der Erfahrungen, ja sogar einer Uebersteigung des Erfahrungsbereiches durch eine besondere Verstandesfunktion mit transzendentaler Gültigkeit, das „induktive" Verfahren gewährleistet sein liess. Damit war auch das Gottesproblem, im Prinzip wenigstens, gelöst, und zugleich der religionsphilosophische Agnostizismus des Theoretikers Kant umgangen. So grosse Aehnlichkeit demnach einzelne philosophische Gedanken bei Gratry und Kant aufweisen mögen, sie verschwinden ganz vor der prinzipiellen Differenz beider Denker [1]). Kant blieb Empirist, wo es sich um die religiöse Spekulation handelte, und Rationalist, wo die praktischen Postulate der Gotteserkenntnis in Frage standen; Gratry dagegen blieb Rationalist in Bezug auf die theoretische Gotteserkenntnis und Empirist in Bezug auf die praktische Gotteserkenntnis. Dass diese letztere Synthese zwischen Rationalismus und Empirismus das religiöse und wissenschaftliche Bewusstsein im Prinzip besser befriedigte als jene, dürfte offenkundig

---

[1]) Gratry gibt eigentlich ein befremdend oberflächliches Urteil über seine eigene Stellung zu Kant ab, wenn er mit dem Kritiker der reinen Vernunft sympathisiert, weil er die theoretischen, abstrakten Gottesbeweise vernichtet habe (Conn. de Dieu II, 151; Log. II, 207), und den Kritiker der praktischen Vernunft lobt, weil er für das Dasein Gottes nur praktische Vernunftbeweise gelten lassen wollte. (Conn. de Dieu I, 142; Log. II, 207.)

sein; dass jedoch die Richtigkeit derselben bedauerlicherweise nicht mit jener Gründlichkeit und Genauigkeit nachgewiesen wurde, wie dies dem Kritizismus gegenüber Pflicht war, darüber kann ein gewissenhafter Kritiker ebensowenig im Zweifel sein.

Die nachkantische Philosophie schloss sich im allgemeinen vorerst eng an Kant an, entfernte sich jedoch in dem Masse, als sie sich über Kant weiterentwickelte, von den Voraussetzungen, die seiner und Gratrys Philosophie zu Grunde lagen. In den Systemen Kants und Gratrys laufen nämlich die verschiedenen Gewebe vorkantischer Spekulationen wie in zwei getrennten Knotenpunkten zusammen. Die Fäden, die durch die nachkantische Spekulation von dem einen Knotenpunkte, von Kant aus, nach den verschiedensten Richtungen hin weitergesponnen wurden, konnten daher nur gelegentlich mit den in der Philosophie Gratrys zusammenlaufenden sich kreuzen. Die Berührungspunkte Gratrys mit einzelnen Vertretern der neuesten deutschen Philosophie sind daher mehr zufällige als historisch und ursächlich bedingte. Fichtes Gleichung zwischen Denken und „Tathandlung“ sowie sein ethischer Idealismus und Gratrys Parallelismus zwischen Willens- und Verstandesdialektik sind die wenigen Parallelen zwischen diesen beiden sonst so verschiedenen Denkern. An Schellings „intellektuelle Anschauung“ erinnert der Intuitionismus Gratrys in mehrfacher Hinsicht trotz des Abgrundes zwischen den diesen beiden Theorien zu Grunde liegenden Weltanschauungen. Aehnlichkeiten bestehen auch zwischen Schleiermachers Theorie des religiösen Gefühls und Gratrys Lehre vom „sens divin“. Unter allen neueren deutschen Philosophen steht indessen nur Jacobi, der

Glaubensphilosoph, zu Gratry in einem näheren verwandtschaftlichen Verhältnisse [1]).

Tiefer als der Einfluss der nachkantischen deutschen Spekulation wirkte auf Gratry die ihm unmittelbar vorangehende Periode philosophischer Gedankenarbeit in Frankreich. Seine Philosophie erhält von hier aus ihre wahre psychologische und zeitgeschichtliche Beleuchtung [2]). In diesem Milieu konnte sie daher auch ihre eigentliche Lebenskraft entfalten und in die allgemein-geistigen und philosophischen Strömungen der Zukunft beherrschend miteingreifen. —

---

[1]) Nach F. H. Jakobi ist das Dasein Gottes deshalb unbeweisbar, weil Beweisen ein Herleiten aus Prinzipien sei, Gott aber selbst als höchstes Prinzip gedacht werde. Gott könne daher nur durch einen Akt unmittelbarer Erkenntnis, im Glauben, erfasst werden. — Man vgl. dazu Gratrys Lehre über die Deduktion und die „Induktion". — Ueber Gratrys gegensätzliche Stellung zu Hegel vgl. Abschn. II, 2.

[2]) vgl. Einl.

Schluss.

Gratry ist am Sternenhimmel der Geschichte der Philosophie kein Stern erster oder zweiter Grösse. Man darf jedoch deshalb die Einwirkungen seiner Philosophie auf seine Mit- und Nachwelt nicht unterschätzen. Der Eindruck, den die erste Lektüre seiner Schriften zurücklässt, ist fast vergleichbar mit dem überraschenden magischen Zauber jener periodischen Kometen, die, bei ihrem ersten Erscheinen in hellem Glanze erstrahlend, aller Blicke auf sich ziehen und so für eine gewisse Zeit die gesamte Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen; später jedoch erlöschen sie mehr und mehr, um dann plötzlich wieder nach bestimmten Zeitabschnitten als Sterne mit zunehmender Helligkeit aufzutauchen und allmählich von neuem dem Höhepunkte ihrer Lichtentfaltung zuzustreben. Gratrys Philosophie war eben in mancher Hinsicht blosse Stimmungsphilosophie. Solche Philosophien pflegen aber meist ebenso rasch ihren Glanz zu verlieren, als sie ihn erwerben; nur dann erzielen sie wieder eine erneute Anerkennung, wenn in grösseren Kulturkreisen

die ihnen entsprechende geistige Stimmung wieder Platz gegriffen hat.

Es scheint nun, als ob der Anfang des 20. Jahrhunderts den entschwundenen Glanz Gratrys wieder zum Erwachen gebracht habe [1]). Der Grund, warum die Gegenwart diesen Philosophen wieder aus der Vergessenheit hervorzieht, mag in manchen Parallelerscheinungen auf philosophischem Gebiete zu suchen sein. Bergsons Intuitionismus und James' Pragmatismus weisen darauf hin, dass die geistige Gestimmtheit unserer Zeit der Philosophie Gratrys wieder mehr entspricht. Durch die aus dem Instinkt geborene Intuition erfassen wir nach Bergson [2]) das wirkliche und stetig werdende, das lebendige und schöpferisch sich entfaltende Sein, während das deduktive und analytische Erkennen nur veräusserlicht, mechanisch zerstückelt und niemals zu höheren Erkenntnissen führt. Die Intuition stützt Bergson wie Gratry sein dialektisches Verfahren auf die praktischen Bedürfnisse und gelangt so zu einer Art Mystik der Tat. Die Wissenschaft kann nach ihm nur das erreichen, was, wie die träge Materie, im Tode kristallisiert und erstarrt ist, indem sie den Abhang des Werdens hinabsteigt. Aber das Leben strebt ganz im Gegenteil in fortwährender schöpferischer Entwicklung nach oben. Das Leben ist darum nicht Gegenstand der Wissenschaft, sondern der Intuition. Lebendig wirkend und schaffend schauen wir die Wahrheit. Das höhere Erkennen und das höhere Leben besteht in einem leben-

[1]) vgl. die in dieser Zeit sich zusammendrängenden Monographien über Gratry.

[2]) vgl. dazu bes. Steenbergen „H. Bergsons intuit. Phil.", Rudolstadt 1908, S. 25—29.

digen Parallelismus, in der höheren Einheit von Schaffen und Schauen; in ihr liegt auch die Quelle der Religion.

Wie bei Bergson das intuitive Moment der Philosophie Gratrys zu gesteigerter Entwicklung und selbstständiger Ausbildung gelangt, so tritt bei James besonders das praktische Moment der Philosophie Gratrys in den Vordergrund. James und Gratry betonen beide gleich stark die lebendige und notwendige Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Wirklichkeit, Theorie und Leben. Aber während bei Gratry die Theorie noch den Primat über das Leben führt, besitzt bei James das Leben den Primat über die Theorie. Wahr ist nach ihm, was lebensfördernd ist. Religiöse Wahrheiten gibt es daher nur, soweit sie sich im Leben bewähren und als zweckdienlich erweisen. James sucht so die Wahrheit in einer Art „biologischer Philosophie“ oder, wenn man will, „philosophischer Biologie“. Indem er aber den Begriff der Wahrheit auf die schwankende Grundlage des veränderlichen und beständig fluktuierenden Lebensprozesses stellt, zieht er die Wahrheit selber in den Bereich des Werdens und Vergehens herab und macht somit das Streben nach dem Besitze ewig gültiger Normen und Ideen zu Illusion. Dadurch verliert aber das Leben seinen geistigen Inhalt. Der Pragmatismus ist somit in Wirklichkeit nicht, als was er sich ausgibt; er ist keine befriedigende praktische Lebensphilosophie. Während Gratrys Aktivismus auf dem richtigen Grundsatze beruht, dass das Leben sich nach der Wahrheit richten müsse, hat James' Aktivismus den entgegengesetzten Grundsatz zur Voraussetzung, dass die Wahrheit sich nach dem Leben zu richten habe. Während Gratry einen gemässigten Aktivismus als ein Moment neben verschiedenen anderen Momenten in seiner Weltanschauung

zur Anerkennung bringt, tritt bei James dieses Moment aus seiner koordinierten Stellung heraus und nimmt eine die andern Momente beherrschende und geradezu vernichtende Stellung ein. Wie bei Bergson das intuitive Moment der Philosophie Gratrys in extremer Ausbildung erscheint, so erscheint daher bei James das praktische Moment seiner Philosophie in einseitiger Betonung.

In weniger schroffer Weise als bei James und Bergson sehen wir einzelne Gedanken der Philosophie Gratrys bei den Philosophen der neuapologetischen Richtung in Frankreich wieder aufleben. Man kann mit A. Leclère [1]) Gratry als Vorläufer dieser Richtung bezeichnen. Ollé-Laprune's Theorie der „certitude morale" ist ganz von seinen Gedanken inspiriert [2]). Unter seinem Einflusse befindet sich auch G. Fonsegrive. Während jedoch die beiden zuletzt genannten Denker zwischen den verschiedenen philosophischen Strömungen innerhalb des modernen französischen Katholizismus, wie Gratry, eine vermittelnde Richtung einschlagen, haben die Vertreter der psychologischen Methode einzelne Gedanken Gratrys wieder mehr in einer teilweise an Bergson und James erinnernden Weise weitergebildet. „Wer vorgibt, das unendliche Objekt seines Suchens in seinen Gedanken zu umschliessen," sagt Blondel, „der lebt in der Einbildung, es sei ihm möglich, vermöge blosser Konzeptionen und Befehle, vermöge seiner Gedankensysteme und einer natürlichen Religion das transzendente Sein zu umschliessen, es zu besitzen und zu bemeistern" [3]).

[1]) A. Leclère „Le mouvement catholique kantien en France" in den „Kant-St.", Bd. VII, H. 2—3, Halle, 1902. S. 49.

[2]) vgl. Adam „La phil. en France", Paris 1894, S. 112.

[3]) Blondel „L'action", 1893, S. 314.

Blondel scheidet die theoretisch-kontemplative Grundstimmung der Religionsphilosophie Gratrys völlig aus und lässt nur noch die ethisch-dynamische gelten. Von denselben Ansichten ist auch Gratrys Ordensgenosse Laberthonnière beherrscht. Die Bejahung Gottes ist ihm nicht das Resultat einer übersinnlichen Vision, wie die Ontologisten meinen, durch die wir Gott auf einen Schlag in vollem Lichte erkennen. Sie ist noch viel weniger die Schlussfolgerung aus einem syllogistischen Räsonnieren; denn man erkennt Gott nicht wie ein geometrisches Theorem; Gott ist keine Abstraktion, sondern lebendige Wirklichkeit [1]). Im religiösen Erlebnis wird diese Wirklichkeit erfasst.

Durch Laberthonnière sollte die religionsphilosophische Methode des Oratoriums, die von der äussersten Seite eines intellektualistischen Intuitionismus bei Malebranche ausgegangen war, über Gratry hinaus, der die intellektualistische und die empiristische Methode vergeblich zu vereinigen gesucht hatte, zur äussersten Linken eines antiintellektualistischen Empirismus weitergeführt werden. Man war so ganz unbewusst von einer Einseitigkeit in die andere übergegangen, aber man war dem Zeitbedürfnis entgegengekommen. Vielfach predigte man eine Art neopositivistischer Religionsphilosophie. Im Jahre 1897 war die französische Uebersetzung von Balfours Schrift „The foundations of belief“ („Les bases de la croyance“) mit einem Vorworte von Brunetière erschienen. Brunetière selbst machte sich zum Anwalt der neopositivistischen Strömung. Mit Balfour suchte er im Menschen, in der lebendigen Psychologie seines

[1]) Laberthonnière „Essais de phil. rel.“, Paris, 2 A., 1903, S. 91, 134, 145 u. a.

Handelns die Quelle der Wahrheit. Das Glaubensbedürfnis ist nach ihm der Natur und Beschaffenheit des menschlichen Herzens gerade so inhärent wie die Kategorien des Aristoteles oder Kant [1]). Mit Brunetière bekannte sich auch Le Roy zu dieser Richtung. Auch er legt den Hauptwert der philosophischen Begründung des Gottesglaubens auf die religiöse Erfahrung. Diese zeigt uns nach ihm in der Substanz der lebendigen Religion etwas ganz anderes als jene Ideologie von Göttlichkeit, an die sich die reine theoretische Spekulation künstlich und mit Wohlgefallen anschmiegt [2]). Eine künstliche Ableitung Gottes wäre ihm geradezu die Leugnung Gottes. Gott bejahen heisst nämlich ein Absolutes bejahen, das alle Denkformen und Kategorien übersteigt; Gott ableiten hiesse also ihn leugnen [3]).

Die Möglichkeit, die psychologisch-praktische Seite der religiösen Erkenntnistheorie Gratrys in einseitiger Weise weiterzubilden, war demnach in den philosophischen Voraussetzungen seiner Philosophie begründet, aber nicht tiefer begründet, als die entgegengesetzte Möglichkeit, die theoretische Seite seiner Gotteslehre zu vertiefen. In Gratrys Philosophie liegen nämlich wie in einer noch unentfalteten Knospe die verschiedensten philosophischen Entwicklungsmöglichkeiten noch fast unterschiedslos nebeneinandergebettet. Wenn in

[1]) F. Brunetière in d. „Discours de combat“ I., 9. A. Paris 1903, S. 239. — Ein Artikel in der „Rev. d. d. Mondes“ von 1895, worin er sein Programm auseinandersetzt und den trockenen Intellektualismus einer bankrotten Wissenschaft bekämpft, hat eine eigenartige Berühmtheit erlangt.

[2]) Le Roy i. Art. „Comment se pose le problème de Dieu?“ in d. „Rev. de Mét. et de Morale.“ 1907, S. 471.

[3]) l. c. 474.

der Gegenwart auch die Neuscholastik wieder zu ungeahnter Blüte gelangte, dann mag Gratry auch für diese Richtung nicht ohne Bedeutung gewesen sein. Unter dem phantastischen wissenschaftlichen Blätterwerk, mit dem seine Theorie der „Induktion“ ausgeschmückt ist, schimmert hie und da ein ahnender Hoffnungsstrahl hervor, der die wahre Lösung des theoretischen Gottesproblems andeutet. Seine Gotteslehre blieb jedoch mehr eine poetische Ahnung als eine systematische wissenschaftliche Leistung.

Personenregister

Adam 162
Albertus Magnus 149
Ampère 11
Anselm 20, 148
Aristoteles 24, 25, 92, 111
Augustinus 42, 46, 53, 64, 102, 105, 145 ff.
Autin 56
Bacon, Fr. 27, 28, 52, 150 ff.
Bain 30
Balfour 163
Baudelaire 19
Bautain 11, 12, 13
Bergson 160 ff.
Blondel 162 f.
Bonald, de 12
Bonaventura 149
Bonghi 16
Bordas-Dumoulin 15
Brancherau 15
Broglie, de 18
Brunetière 163 f.
Cambrigder Schule 46, 47, 149 f.
Cantor, G. 127
Cassirer 45, 123
Cauchy 11
Chauvin 11, 17, 20, 56
Comte 12
Cousin 12, 14
Cudworth 47
Descartes 53, 150 ff., 153
Ehrhard, A. 129
Espenberger 146
Fabre 15
Fénelon 107, 154
Ficinus, M. 46
Fichte 93, 157
Flöckner 124, 125, 139
Florenz, Schule von 149
Fonsegrive 136, 162
Franchi 16
Gauss 126, 137
Gioberti 16, 134
Goethe 27
Gorelli 16
Gutberlet 126
Haffner 20
Hegel 14, 82 ff.
Hessen 129
Hugouin 15
Humann 14
Hume 29, 155
Illigens 127
Jacobi 157
James 18, 160 ff.
Janet 13, 87, 143
Joel 33
Kant 28 ff., 66 f., 122 f., 131, 155 ff.
Kepler 33, 115
König 132
Laberthonnière 163
Laforet 15
Lagrange 126
Lamennais 12
Lamoriguière 12
Lang, A. 34, 118, 131, 139
Leclère 162
Leibniz 32, 33, 95, 126, 128, 152 f.

Lenau 17 f.
Le Roy 164
Littré 12
Locke 52, 150, 155
Lotze 139
Losskij 72
Lutoslawski 136
Maistre, de 12
Malebranche 46, 47, 54, 64, 153
Mamiani 16
Maret 15
Meyer, F. 128
Mill 30
Münsterberg 122
Mystiker 114, 129, 149
Neuscholastik 17, 66 f., 164 f.
Newton 33
Norris, J. 123
Ollé-Laprune 56, 162
Ontologisten 14 ff.
Pascal 24, 54, 64, 65, 79, 136
Perraud 118
Pfleger, L. 13
Pfleiderer, O. 139
Plato 34, 42, 53 f., 55, 64, 87, 101, 107, 143 ff.
Platonismus 46 ff., 52 ff., 143 ff.
Poe 19
Poincaré 128, 136
Ramière 20, 66, 125, 142
Ravaisson 127
Reid 45 f.
Rémusat 20
Renan 14
Rosmini 16
Rothenflüe 15
Royer-Collard 12, 31, 45
Runze, G. 139
Saisset 115
Schanz 132, 134
Schelling 44, 93, 135, 157
Scherer 14, 125, 139
Schleiermacher 157
Scholastik 13, 15, 32, 76, 110, 111, 147 f.
Schopenhauer 150
Schottische Schule 13, 45 ff., 155 f.
Skeptiker 150
Spinoza 86 ff., 152 f.
Steenbergen 160
Stöckl 90, 132, 141
Storz 53, 147
Tertullian 141
Thomas, v. A. 20, 32, 110, 111, 131, 147 f.
Thomassinus 46, 54
Ubaghs 15
Vacherot 14
Väter 76, 141
Wagner 14
Willmann 118, 145, 149
Windelband 150, 151
Wolff 28
Wundt 121